

הפענו

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק רפאל ברייאר
של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org : בתוכן
ע"י חיים תשס"ט

- 1 בפרוס השנה / המערכת
- 3 על האמת בחינוך / מרדכי ברייאר
- 19 תורת האבולוציה בעולם החי והדומם לאור המדע המדויק
החדש / יצחק רפאל הלוי עציון
- 44 שבע מאות שנה לעליית הרמב"ן לארץ ישראל
- 46 שינוי במקומו עומד / הרב רפאל קצנלנבוגן
- 55 מה בין שאול לדוד (המשך) / הרב יהושע בכרך
- 71 הגיית שם יששכר וניקודיו ותרגומו / פרופ' אפרים
יהודה ויזנברג

כס"ד ירושלים ת"ו תשרי תשכ"ח • כרך ה, גליון א • המחיר 1.70 ל"י
מנוי שנתי: בישראל — 6 ל"י בחוץ לארץ — \$ 3
כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 29883

בפרוס השנה

העם בארץ ובגולה מתכוון לקבל את פני השנה החדשה הבעל"ט תוך שמחה והודיה על ההצלה והנצחון שזכה להם העם בארצו.

עדיין עומדים אנו כולנו תמהים מול הנס הגדול שקרה לנו עם שחרורם של שטחים נרחבים בארץ ישראל ואיחודה של ירושלים בירת הנצח.

היהדות שומרת התורה ראתה בימי הקרבות ובשבועות שלאחריהם נצנים מסוימים של התעוררות דתית בשכבות שהיו רחוקות עד כה מדרכה של תורה, ואם כי — כך מקוים אנו — נצנים אלה עדיין קיימים, הרי מורגשת אכזבה בקרב שומרי התורה על שהתעוררות זו לא נוצלה כראוי ואיננה מורגשת ביתר שאת וביתר עוז וקיימת אף סכנה שהיא תחלוף כלא היתה.

אמנם התפתחות זו איננה חדשה. נוכל למצוא גם בעבר הרחוק דוגמאות ותופעות כעין אלה, ופרקים רבים בתורה מוקדשים לדברי תוכחה עליהם.

אך הבעיה עמוקה יותר. מה הן התגובות שעוררו המאורעות בקרב היהדות שומרת התורה עצמה? האם העמיקה החוויה הדתית בין שומרי התורה בארץ? האם הפכו הם לטובים יותר ביחסם בינם לבין קונם, בינם לבין עמיתיהם, בינם לבין ארצם? האם לפחות הכירה היהדות התורתית שבגולה בחובת העליה ארצה? האם המאורעות



לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלאות את תלוש ההזמנה בדף זה ולשלוח לנו בהקדם.

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) — 6 ל"י בישראל, בחוץ לארץ — 3 \$ (כולל דמי משלוח).

לכבוד

מערכת המעין

רחוב צפניה 26

ירושלים

א. נ.

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי.

..... השם

..... הכתובת

.....
(חתימה)

..... התאריך

האחרונים הביאו לתודעתה שבעצם אין כל זכות ואין כל נימוק ליהודים שומרי תורה, שהתורה מחייבת אותם, לא לעשות את כל המאמצים כדי להתיישב בארץ, לעזור בבנינה, לסייע בהחזקת השטחים המשוחררים!

לצערנו לא שמענו כל תגובה מתאימה מצד גדולי תורה באחד הכיוונים האלה, כשם שלא שמענו כל נסיון להסבר המאורעות הגדולים.

העדר תגובה זה מוליד הסברים של התרחשויות ומסקנות הנובעות מהן אשר ודאי אינם תואמים את גודל השעה.

חוגים מסוימים הנחשבים לקיצוניים מזהירים מ"השתלטות ציונית" על העם והארץ כאחד. אחרים מודים על ההצלה ובידיהם הוכחות ש"האלילים המודרניים נשברו בקול רעש גדול", כי הרי ה"חילוניות הלוחמת ספגה מהלומה מוחצת", ואילו חוגים מסוימים מציעים שינויים בדינים ובתפילות הקשורים בחורבן ירושלים. כל אלה תגובות, שאם כי ההנמקה להם אינה חוסכת במלים מפוצצות בכדי להגדיר את מאורעות ימנו, הרי המסקנות וההסברים אינם הולמים בשום אופן את המאורעות.

אין לנו אלא לצפות שהימים הנוראים עם התעוררותם הכללית, יעוררו גם לבבות נרדמים ותשמע ביתר עוז הקריאה הנרגשת של השופר: "עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם".

תהא השנה הבע"ט שנת גאולה שלמה — ומלאה הארץ דעה את ה'.

בברכת כתיבה וחתימה טובה לכל בית ישראל.

ה מ ע ר כ ת

על האמת בחינוך

א.

האם חייב מורה לומר לתלמידיו תמיד את כל האמת? האם מותר לו, ושמא אף חייב הוא, להעלים מהם אמת כלשהי? האם חייב הוא לומר את האמת, גם אם ברור לו שתלמידיו לא יבינו את מלוא משמעותה? האם מותר לו לומר לתלמידיו דבר שאינו אמת לאמיתה? אם כן — מתי ובאלו נסיבות? האם מותר למורה לומר לתלמידיו דבר שהוא עצמו אינו משוכנע מאמיתו?

שאלות אלו וכאלו — ספק רב אם נמצא מורה שלא נתקל בהן במרוצת עבודתו אפילו פעם אחת. תלמידיו מרבים לשאול ותאבים לדעת ולהבין הכל. יש מהם השואלים שאלות „תם“; אחרים שולחים שאלות „רשע“ כחצים על עבר המורה; וה„חכם“ מגסה להעמידו במבחן שאלותיו המפולפלות; ואילו על „שאינו יודע לשאול“ נאמר: „את פתח לוי“. לכולם חייב המורה להשיב תשובה כהלכה. ולא — יחטא בשלשה: יורע בתודעת הילד זרע של מידע בלתי־מדויק ואף מסולף, העלול להצמיח דעות של הבל ולסתום את צינורות ההבנה וההכרה; יפגום את דמות אישיותו המחנכת ויערער את בסיס האמון בינו לבין תלמידיו; ועל הכל — יחטא לאמת וליושר, ומצות החינוך תיעשה בפיו ל„מצוה הבאה בעברה“.

ובכן — האמת, כל האמת, ורק האמת? גדול מבשרי החינוך המודרני השיב על כך תשובה חיובית מוחלטת. „שקריהם של ילדים — מן המורים הם באים“, כתב ז'אן ז'אק רוסו¹. אמנם מכוונים הדברים כלפי מורים קפדנים, שעמידתם ללא־פשרה על חובת המשמעת מביאה את הילד לידי שקר מאונס; אולם משפטו של רוסו כוללני עוד הרבה יותר: „לעולם יהיו דבריך חמורים, קצרים ומותלטים ואל תעמיד פנים של מהסס. איני צריך להוסיף, שכל דבריך יהיו אמת“. ואם קשה לומר לילד את האמת — „מוטב לגזור על הילד שתיקה ולא לדחותו בתשובה של שקר... יש כמה ענינים, שבורות גמורה בהם יפה לילד. ואילו מה שאי אפשר להסתיר ממנו לעולם, מוטב שילמדנו שעה אחת קודם“². ולא נתקררה דעתו של רוסו עד שביקש לגרש מחדר הלימוד ומספרי הלימוד את המשל מכל וכל, שכן המשל אינו האמת אלא מעין־האמת: „המשל יאה לגדולים להשכילם, ואלו קטנים אתה חייב לומר להם האמת כמות שהיא“³.

1 אמיל, תרגם א. בן-ישראל, ירושלים תש"ה, עמ' נא.

2 שם עמ' ק"ג.

3 שם עמ' סב.

תיאוריה יפה — יהרהר המחנך למקרא דברים אלה — וכיצד לתרגם אותה לשפת המעשה הפדגוגי יום יום, שעה שעה? הרי דברי המחנך והתנהגותו בפני תלמידיו שזורים ורוויים „שקרים קטנים“⁴, וכי אין הדרך אל האמיתות הגדולות יצופה עיוותי אמת וחצאי־אמת? הנה פסוקי התורה ופרקי הנביאים, דברי חז"ל ומדרשיהם — כלום רשאים אנחנו לחשוף את כל האמת שבהם לפני תלמידנו בגיליהם השונים? כלום הוראת דבר האמת אינה מחייבת שיקול פדגוגי לגבי מידת יכולתם של התלמידים להתמודד עם האמת כמות שהיא? שמעתי פעם שיחה בין מורים על הוראת פרשת „מוציא־שם־רע“ בכתה ו'. המורה הסביר לתלמידים שמדובר באשה שאינה מנהלת בית יהודי כדת וכדין. נענה חברו ואמר: מוטב היה להסביר שזו אשה רעה, מושחתת — דבר זה קרוב יותר לאמת. גאנח השלישי: ואני הייתי מדלג על כל הפרשה. ובכן, היכן דרך האמת — אל האמת?

ב.

חומר איסור אמירת שקר — ידוע. לשון הרמב"ם מגוסחת בצורה, שלכאורה משתמעת ממנה גם אזהרה חמורה למורה המדבר אל תלמידיו: „אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה... ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות“⁵. חותמו של הקב"ה — אמת⁶, ולפיכך אמר ר' אלעזר: כל המחליף בדבורו כאלו עובד עבודה־זרה⁷. חז"ל הפליגו מאד בגינוי השקר, „וגנות השקר אינו בשביל המרמה שבו, שמשתמש בשקר בשביל ריוח המקווה לו ברמותו את רעהו, אלא אף השינוי שאינו משמש לגורם של אונאה, בסיפור דברים של מה בכך, בשם שקר יכונה, ובכלל עון השקר הוא“⁸. והדברים אמורים לא רק באמירת שקר, אלא אף ברמיזות האכזריות ובקריצת העין, שכן הזהירה התורה: מדבר שקר תרחק (שמות כג, ז)⁹.

לא מצינו שום מקור בדברי חז"ל, המתיר למורה אף במשהו „להחליף בדבורו“ כלפי התלמיד. אדרבה, מצינו דברים מפורשים הקוראים לזהירות יתירה בתחום חינוך הילד לאמת וליושר¹⁰. כמה וכמה אזהרות חז"ל בענין אמירת אמת ושקר מכוונות בעליל גם כלפי המורה, כגון: „כך ענשו של בדאי, שאפילו אומר אמת

4 ע"י מנחם, שקרים „קטנים“, פרקי הרכה, המחלקה לעניני הנוער (המדור הדתי) יא, ירושלים תשי"א.

5 הלי דעות פרק ב הלכה ו.

6 ר' חנינא, שבת נה ע"א.

7 סנהדרין צב ע"א. וע"י חזון איש על עניני אמונה, בטחון ועוד, פרק ד סימן יג.

8 חזון איש, שם; וע"י שם מקורות מן הגמרא.

9 ע"י ספר חסידים (מהדורת וויסטינעצקי, ברלין 1891), ס"י תתשצו תתשצט, ובמראי מקומות שם.

10 ע"י מעשה רב ואשתו ובנו חייא, יבמות סג ע"א; וע"י מימרא דר' זירא בסוכה מו ע"ב.

אתך דעת - מפלגת הרצוג
אין שומעין לוי" 11 — מורה הכודה דברים מלבו שאינם אמת לאמיתה, עלול לאכזר את אמון תלמידיו אחת ולתמיד. או: „למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותיאחזו" 12 — מוטב להתחמק מתשובה מלהשיב תשובה שאינה אמת.

ברם, השקפת חז"ל אינה משווה לאמת ערך מוחלט העומד בפני כל ערך אחר המתנגש בו. יש ש,הגדת האמת יש בה מן הגנות, ונבחר כאן השינוי והנליוזה מן האמת¹³. כאשר אמירת האמת כמות שהיא עלולה לשבש יחסים חברתיים ולסכן את השלום בין אדם לחברו, מותר לו לאדם, „לשנות", לדעת ר' אלעזר בר' שמעון, ואילו לדעת ר' נתן אף מצוה לעשות כן. „דבי ר' ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקב"ה שינה בו; דמעיקרא כתיב ואדוני זקן, ולבסוף כתיב ואני זקנתי (בראשית יח)" 14. שינה הקב"ה מפני השלום בין אברהם ושרה. חז"ל היו משנים דבריהם מן האמת כמות שהיא, גם משום הצניעות והענווה, אך גם במקרים אלה היתה דאגתם העיקרית לשמירה על „דרכי שלום" 15. המהר"ל מפרגא הסביר שבין ערך האמת ובין ערך הצניעות קיים ניגוד שאינו ניתן לפשרה, שכן האמת מגלה והצניעות מסתירה: „הצניעות דוחה האמת עד שמותר לשנות מפני הצניעות... כי האדם אי אפשר לו שלא יהיה משנה ומחליף האמת מצד הצניעות, כי הצניעות הוא הפך האמת" 16. גם בשעת סכנת נפשות, ובשעה שהצדיק נאבק עם הרשע, משנים מן האמת כדי לשמור על החיים והשלום 17.

ושוב: אין בדברי חז"ל פנייה מפורשת אל המורה, שישנה בדבריו משום שלומו הנפשי והרוחני של התלמיד. ודאי שחובת הזהירות בדברים שהצניעות נאה להם — חלה גם על המורה. אין ספק גם בכך, שעל המורה לשקול תמיד: מה מן הדברים שהוא מבקש לומר לתלמידיו הוא בגדר „דבר הנשמע", ומה לא. זאת בהתאם לדברי ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: „כשם שמצוה על אדם

11 סנהדרין פט ע"ב.

12 ברכות ד ע"א; והשוה דרך ארץ זוטא, פרק א: אהב את ה,שמא" ושנא את ה,כמה"; אך עי' ס' חסידים, ס' תת, בדבר חובת אדם, המסתיר משום מה את ידיעתו, להימנע מלומר „איני יודע".

13 חזון איש, שם.

14 יבמות סה ע"ב.

15 עיי' בבא מציעא כג ע"ב ובתוס' ד"ה באושפיזא; אך השוה מעשה העיר קושטא, סנהדרין צו ע"א, בו גרם „שינוי דברים" תוצאות המורות, אע"פ שנעשה מטעמי צניעות. גם במעשה רבן גמליאל ושמואל הקטן, שם יא ע"א, נדחתה אמירת האמת מפני השלום; וכן בתשובתו המתחמקת של משה לשטן, כשכא לקטרב בשעת מתן תורה, עיי' שבת פט ע"א ובתוס' ד"ה תורה.

16 נתיבות עולם, נתיב האמת.

17 עיי' סוטה מא ע"ב ומעשה עולא ובני חזואי בנדרים כב ע"א. בס' חסידים, ס' תתתקצח, מסופר מעשה ב,יהודי טוב", ששינה מן האמת כדי למנוע מן הקהל שבעירו להשתמד ולהניעו ליהרג על קדוש השם.

לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע" 18. לא כל דבר תורה שניתן להיאמר לפני גדולי התלמידים, ראוי להישמע באזני הקטנים: „בשעה שתלמידין קטנים — כבוש לפניהן דברי תורה, הגדילו ונעשו כעתודים — גלה להם רזי תורה" 19.

גם באותם מקרים, שאדם „משנה דבריו" תוך דביקות בערכי מוסר כגון השלום והצניעות, עליו להתרחק מן האמת הפורמאלית רק מרחק קטן עד כמה שאפשר, ולא יותר. הרצון להימנע מפגיעה באותם ערכי מוסר — אל יביא את האדם לידי כך, שיוציא מפיו דבר שקר של ממש. אף אם הותרה רצועת האמת — מחסום השקר לא יופרץ. השקר מגונה לא רק משום שהוא מטעה את השומע, אלא משום שהוא מנבל את פי המדבר. לפיכך, גם כאשר סוטה אדם מן האמת מבחינת תוכן דבריו ומשמעותם בתודעת השומע, ישתדל שמבחינת ניסוחם הפורמאלי יוכלו עדיין להתפרש כאמת 20. כך יש להבין את פירוש רש"י על דברי יעקב אל יצחק אביו: אנכי עשו בכורך (בראשית כו, יט) — „אנכי — המביא לך, ועשו — הוא בכורך" 21.

חז"ל למדו מן המקרא, שחייב אדם לדבר „בלשון נקיה", „לישנא מעליא", ולעולם לא יוציא דבר מגונה מפיו 22. המקראות, שמהם נלמד דבר זה, רומזים רובם ככולם על ענינים שבחיי המין 23, אך גם כינויים כגון „סגנינהור" במקום „סומא" ו„אור" במקום „לילה" שייכים לכאן 24. במקרים האלה, הסטייה מן האמת הפורמאלית מרחיקה לכת לעתים עד כדי כך. שהכינוי הוא ממש היפוכו של תוכנו.

18 יבמות סה ע"ב. גם הכלל „מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מוידין" (ביצה ל ע"א) יש לו מקום בשיקול הפדגוגי בדבר אמירת דבר או העלמתו. וכן שייכים לכאן דברים שאסור לאומרם בפני עם הארץ, עי' גדרים מט ע"א ובתוס' וברא"ש שם.

19 ירו' עבודה זרה פרק ב סוף הלכה ז.

20 עי' ס' חסידים ס" קו. ועי' ההבחנה בין „אתיקה פורמאלית" לבין „אתיקה טיליאולו-גית" לגבי מחלוקת בית הלל ובית שמאי בענין „כלה נאה וחטודה" ו„כלה כמות שהיא" (כתובות יו ע"א) במאמרו של S. Stein, Die Behandlung des Problems der Notluege im Talmud, Jahrbuch der Juedisch-literarischen Gesellschaft V, p. 210.

21 אך עי' פירוש רלב"ע! חכמי התורה משתדלים תמיד „להציל" את האמת הפורמאלית בפני דוברי המקרא, המשנים דבריהם משום ערכים מוסריים. עי' למשל: תוספות ישנים, יבמות סה ע"ב ד"ה לשנות; ר' משה סופר, תורת משה, בראשית, פרעסבורג תרל"ט, יב ע"א ד"ה בהפטרה.

22 עי' פסחים ג ע"א; ועי' הרב משה מונק, הנוהג לחיי משפחה, המעין כרך ז גליון א (תשרי תשכ"ז), עמ' 48—49.

23 עי' יומא עה ע"א, יבמות יא ע"ב וקג ע"א, כתובות יג ע"א וסה ע"ב, גיטין עו ע"ב ופ ע"ב, בבא מציעא זא ע"א, סנהדרין נד ע"א וסח ע"ב, תמורה ל ע"א.

24 עי' גם ברכות יא ע"ב: „בורא הכל" במקום „בורא רע".

ההסבר לכך הוא, כמדומה, שאם משמעותה האמיתית של הדבר ברורה לחלוטין לשומע, ראשי המדבר לנהוג בשילוח רסן לשונו, אם כוונתו להימנע מלהוציא מפיו „דבר מגונה“²⁵.

וגד כאן נוסב דיונו בשאלת שינוי הדברים מן האמת הפשוטה מטעמים שבערכי מוסר ומתוך התחשבות בנתונים הנפשיים ושכליים של השומע והנה יש צד אחר לשאלה זו במקורות החינוך היהודי, הוא בתחום טיפוח חשיבתם העצמאית של התלמידים ופיתוח כוחם האינטלקטואלי. כאן — לא זו בלבד שהמורה ראשי או מצווה „לשנות“ ו„להחליף“ דבריו, אלא מחובתו לבחון את מידת הבנתם של תלמידיו על-ידי הטלת דברי אתגר, שניסוחם המילולי הוא היפוכה של האמת. וכה פוסק הרמב”ם: „ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדו או אינם זוכרים“²⁶. יסוד ההלכה הזאת הוא בנוהג הרווח בין חכמי הש”ס, כאשר רב שואל את תלמידו שאלה, או מעיר לו הערה, שתוכנה רחיק מן האמת, ועל התלמיד להוכיח את כושרו בגילוי מידי של ה„טעות“²⁷.

המגמה הדידקטית „לחדד“ את התלמידים תרמה, כידוע, רבות לפיתוחן של שיטות לימוד בדרך הפלפול והחילוקים בשיבות. דיונם של ראשי הישיבות וגדולי התורה במעלותיהן ובחסרונותיהן של שיטות אלה נגע בעיקר בשאלה, עד היכן מותר ללכת, אגב בירור הלכות ואגדות, בהשמעת סברות וטיעונים הסוטים מן האמת הפשוטה. ידועים דבריו החריפים מאד של המהר”ל נגד „פלפול של שקר“. בהבחנה בין „פלפול של שקר“ ל„פלפול של אמת“ מיחס המהר”ל חשיבות מכרעת למידת דביקותו של הלומד בערכים מוסריים ובמשימה העיקרית: „לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא“²⁸. יש בה בשיטת הפלפול החריף, לדעת המהר”ל וגדולי תורה אחרים, סיכון פדגוגי חמור: ניתוק החינוך האינטלקטואלי מן החינוך המוסרי.

25 כיצא בזה, מוזכר אדם את „בית הקברות“ בלשון „בית החיים“, גם אם אין השומע נזכר בו ברגע בדו-המשמעות של המלה „חיים“.

26 הלי תלמוד תורה, פרק ד הלכה ו.

27 יבמות עה ע”ב: „ורבינא לשבושי למרימר הוא דבעי“ (פרש”י: „לידע אם מחודד הוא להשיב על שאלתו“); „ורבה נמי לחודי לאביי הוא דבעי“ — ברכות לג ע”ב ועי’ שם במסורת הש”ס; ועי’ ר’ יעקב חאגיז, תחלת חכמה, אמשטרדם תס”ט, מא ע”א. ושם יש לפרש בדומה לכך גם את המאמר בירושלמי סוף ברכות: „כל כדבייא בישין וכדבייא דאורייתא טבין“, אך עי’ בפני-משה, ויש חילופי גירסאות כאן. על הדמיון בין שאלות החידוד של חז”ל ובין שאלותיו האירוניות של סוקראטס העמיד ע”א סימון: במאמר: על משמעותה החינוכית של „האירוניה הסוקראטית“, ספר דינבורג, ירושלים תש”ט, עמ’ 344.

28 ע”א פ. קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר”ל מפראג, ירושלים תשכ”ב, עמ’ 65 וכו’, 130 וכו’; והשוה עבודתי: הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים (בשכפול), תשכ”ו, פרק ששי.

עד כה נמצאנו למדים מדברי חז"ל:

א. חייב אדם להיזהר בדבריו מכל סטייה, אף הקלה שבקלות, מן האמת כפי שהיא ידועה לו.

ב. משנה אדם בדבריו מן האמת הפשוטה מפני ערכי מוסר כגון השלום והצניעות.

ג. גם במקרים כאלה אין לשנות מן האמת הפורמאלית אלא כמידת ההכרח המוסרי.

ד. שינוי הדברים מפני ערכי מוסר יוכל להיות מרחיק-לכת יותר, ככל שמשמעותם האמיתית של הדברים ידועה וברורה לשומעים.

ה. חובת הזהירות מכל סטייה מן האמת, על הסייגים הנ"ל, חלה גם על על המורה והמחנך ביחסיו עם הילד; והדברים אמורים לא רק בתחום החינוך המוסרי, אלא גם בתחום החינוך האינטלקטואלי ופיתוח החשיבה.

אשר לשאלות שבפתח דיוננו, לא מצאנו דברים מפורשים בדבר הרשות או החובה לשנות מן האמת תוך היענות לדרישות הפדגוגיה. המורה, "יכבוש דברי תורה" בפני הילד הקטן, אך כלום ישנה אותם? שמא באמת עדיף לדלג על פרשת "מוציא-שם-רע", ובלבד שלא לשנות פרטיה ממשמעותם האמיתית? דומה כי עלינו להוסיף ולהתעמק בטיבה של אותה אמת, שבסטיית המחנך ממנה אנו דנים.

לדעתה של הפילוסופיה האפלטונית, מקומה של האמת-לאמיתה, האמת המוחלטת, בעולם האידיאות, עולם בלתי-חומרי, שהעולם החומרי אינו אלא כבואתו וחקיו. אמת, "אידיאלית" זו זהה עם הטוב. שאיפתו של האדם אל האמת זאל הטוב יכולה לקרב אותו קירבה רבה אל האמת האידיאלית, אך אמיתו של האדם המדבר והפועל לעולם לא תהיה אלא חיקוי, מדויק פחות או יותר, של האמת האידיאלית. והנה מצינו במקום אחד, שאפלטון מדבר בשבחו של השקר: "למושל המדינה נאה לשקר לתועלתה של המדינה, בשל אויביה או אזרחיה, וכל השאר אסור להם שיגעו במעין זה"²⁹. למען הטוב של הכלל נאה לסטות מן האמת, אבל לא הפרט למען הטוב הפרטי שלו.

לעומת זאת, ניתק האידיאליזם הביקורתי של קאנט את שכל האדם מן התחום הבלתי-חומרי, "הדבר-כשהוא-לעצמו", שאת מציאותו אמנם לא הכחיש, אלא שאין שכל האדם משיג אותו. השכל מכיר אמיתות רק בכלים הסובייקטיביים הניתנים לו. קאנט הוציא אפוא את האמת, "האידיאלית", את האמת של המוסר האלוקי, מתחום תבונתו, "המעשית", המוסרית של האדם, ותורת המוסר שלו קובעת כללים שהם אמיתיים — לא משום שהם טובים בעיני בורא-עולם, אלא משום שבלעדיהם אין בני-אדם יכולים לחיות בחברה אחת. והנה, דוקא קאנט, אשר הקים מחיצה של ברזל בין הדעת לבין האמונה, הרחיק לכת יותר מכל הוגה-דעות אחר בגינוי כל סטייה מן האמת. אמירת שקר ככוונה תחילה, כתב, היא בכל הנסיבות פשע מוסרי

29 המדינה, כתבי אפלטון בתרגום י. ג. ליבס, ירושלים תשי"ז, סי' 389 עמ' 244.

אחר דעת - מכללת הרצוג
ישום ערך מוסרי אחר אינו יכול להצדיק אותה. אפילו אדם, המנסה להציל את חייו ידיו על-ידי כך שהוא מכתיש את נוכחותו בביתו כלפי הרוצח הבא להורגו, בעוד ידיו מסתתר מאחורי הדלת, — דינו כפישע. כל שקר, אומר קאנט, אפילו אמירת שקר למען הצלת נפשות, פוגע באנושות לרעה, משום שהוא מערער את האמון בין האנשים. חובת אמירת האמת אינה כפופה לשום תנאים, שכן חובה זו היא יסוד כל החובות שבין אדם לחבריו, ואם נתיר חריגה כלשהי ממנה, נשמט את היסוד מתחת לחוקי החברה המוסכמים.³⁰

הרמן כהן תבע להוציא את שאלת השקר-מאונס מתחום החוק והמשפט, שבו העמידה קאנט, ולדון בה בתחום המוסריות. היאך, שאל, נכנה את מי שמגן על חיי אדם — באותו מקרה של קאנט — „שקרן-מאונס“? כלום נאמר שאדם המשכים להרוג את מי שבא להורגו — „רוצח-מאונס“ הוא? השימוש המוסרי הנכון באמת מאותר בתורת המידות, ולא בתחום הלוגיקה, ורק אותו שימוש נקרא „אמת“.³¹ תביעתו של קאנט ל„אמת-ללא-תנאי“ השפיעה השפעה עמוקה על טובי המחנכים, דוקא בשל מה שנראה להם כמוסריותה העילאית. בה בשעה שהמוסר נותק מן האמונה על ערכיה המוחלטים, וכל החינוך המוסרי הועמד בסכנה, הוצע להם ערך מוסרי בחזקת החלטיות עליונה, שכל שאר הערכים כפופים לו. כך תבע איש-החינוך הדגול פ. וו. פרסטר מן המחנך דביקות מוחלטת באמת ובאמירת-אמת, ללא יוצא מן הכלל. האדם מכניס את עצמו לסכנה מוסרית איומה, שעה שהוא מתחיל „לשאת ולתת“ עם השקר ולתת לו מקום כלשהו בדבריו פיו. פרסטר מזכיר את תביעתו של קאנט מן הרופא, שלעולם לא יסטה מן האמת בדבריו אל החולה, והוא מסכים לדבריו שופנהאואר, שיסוד כל אי-היושר בעולם הוא חוסר אומץ-לב.³² איוהו גיבור — הכובש את רחמיו ודובר אמת ללא מורא ופחד. גישה ריגוריסטית זו מעמידה במרכז הדיון את מאבקו של האדם-המגדבר עם האמת, תוך העלמת-עין מן התוצאה הצפייה בשכלו ובנפשו של האדם-השומע. הכרח

- I. Kant, On a supposed right to tell lies from benevolent motives, 30
Kant's Critique of Practical Reason etc., transl. by T. K. Abbott,
1909⁶. פייכטה, בן האסכולה של קאנט, אמר: „לא אשנה דברי אפילו למען גאולת
האנושות“, מצוטט אצל שטיין, במקום הנ"ל, עמ' 208. הדבר מזכיר את אימרתו של
אב-הכנסיה אוגוסטינוס: „אילו היה בכוחו של דבר-שקר אחד ויחיד לגאול את
האנושות, הרי מוטב שכל האנושות תרד לטמיון“, מצוטט אצל
F. Baumgarten, Die Luege bei Kindern und Jugendlichen, Zeitschrift fuer ange-
wandte Psychologie, Beiheft 15, Leipzig 1917, p. 99
31 H. Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1904, p. 499; ועיי בדבריו
ע"א סימון בכינוס המפקחים של משרד החינוך והתרבות, ניסן תשי"ט.
32 F. W. Foerster, Schule und Charakter, 1953¹⁵, p. 104 ff. ועיי גם
בספריו האחרים: Jugend-
Lebensfuehrung, Berlin 1909, p. 81 ff.; Jugend-
lehre, 1920, p. 312 ff.

אחר-כך, מכללת תל-אביב
היה להם למחנכים בעלי מצפון להחצות בעמדה זו, שעה שהפילוסופיה ביצעה את ניתוק האמת שבאמונה מן האמת שבדעות. אך ניתוק זה לא היה הצעד האחרון של הפילוסופיה: בעיקבותיו נדחקו מושגי האמונה, ערכיה ואמיתותיה מתוך תחום מחשבתו של האדם המשכיל מכל וכל. מושג האמת עצמו הורד מרום פיסגתו של המוסר האלוקי אל תהום עולם החומר, היצרים והתאוות. ניצשה הגדיר כך: „מבחן האמת הוא בהגברתה של תחושת העוצמה“. לשיטתו, עיקר מהותם של הדברים הוא „הרצון לכות, לעוצמה“, ולא קיימות לגבי שום „עובדות“, אלא „פירושי עובדות“ בלבד.³³ הנה נתן ניצשה את האמת בידי האדם כחומר ביד היוצר.

באה הפילוסופיה של הפראגמאטיזם והפכה את האמת למושג ביולוגי: דבר הוא אמת רק כשהוכחה תועלתו במלחמת האדם על קיומו. אמיתות אינן אלא הנחות, שערכן נקנה להן מתוך שמתבררת חשיבותו השימושית בחיינו. האמיתי טפל למועיל, שכן ערכה של אמת, כדברי ויליאם גיימס, לעולם, כערכה במוזמנים. אמת אין לומדים מספרים או ממורים, טען הפילוסוף והפדגוג האמריקאי ג'ון דיואי, אלא היא נקנית רק בדרך ההרפתקאה של הניסוי.³⁴

קמו אנשי הגות וחינוך וביקשו להציל את אפשרות החינוך לערכים מוסריים ולערכי רוח בעלי תוקף נצחי — בעולם שכופר במציאות בלתי-חומרית ועל-חומרית. מ. בובר הכריז על אמונתו בקיומה של „אמת דתית“, אך הסביר, כי בניגוד לאמת הפילוסופית אין האמת הדתית בבחינת משפט, שיש בו משום קביעת עובדה ותביעה, אלא היא „דרך ותהליך“. האמת הדתית אינה מגלה לאדם, לדעת בובר, מצוות עשה ולא-תעשה שהן רצון האלקים; היא אינה תובעת מן האדם אלא זאת: „עשה מה שמרגיש אתה שמצווה אתה מלמעלה לעשות בשעה זו“. והפתח, שדרכו ניתן למחנך האופי להשפיע על נפש החניך, הוא האמון, ופירושו: הדעת שיש אמת אנושית.³⁵ הנה משמשות כאן בערבוביה „אמת דתית“ ו„אמת אנושית“, והתביעה לכינות וליושר ולהליכה באורחות אמת נשמעת ברמה — אולם מהותה וממשותה של אמת זו נשארות אפופות ערפל סמיך של „הרגשה“ ושל „מלמעלה“. המחנך והחניך נקראים כאן בתקיעה גדולה להעלות דברים ומעשים כבירים של אמת, אולם על שאלתם הטראגית: „אמת זו מהי?“ — עונה רק קול דממה דקה.

ובכן מגיע המחנך, המהלך בסבך הורמים הפילוסופיים בחיפושיו אחרי האמת (ואך את מקצתם סקרנו כאן) — למבוי סתום. אין מי שיורה לו את האמת התכנית, הממשית, שימלא בה את כלי ההגיון של האמת הפורמאלית, המוחזקים

33 ע"י Hans Barth, Wahrheit und Ideologie, Zuerich 1945, p. 233 ff.

34 ע"י פ. טיברגר, ויליאם גיימס ומשנתו, בהוצאה העברית של ו. גיימס, החוויה הדתית לסוגיה, ירושלים תשי"ט, עמ' ל וכו'. וע"י J. Dewey, Human Nature etc., p. 237

35 ע"י מ. בובר, חירות (בגרמנית), 1932, עמ' 219; הרוח והמציאות, תל אביב תש"ב, עמ' 24, 73.

בידו ביתר עוז. אין לו אלא לפנות אל „כלי-שני” של אידיאולוגיות ומדעי החברה למיניהם, כדי לשאול מהם ערכים ותמרורים של מוסר. על ההגות הפדגוגית לנטוש את תחום ההגות הפילוסופית הטהורה, באותה גקודה מכרעת, בה היא חייבת לעבור מן ה„איך” אל ה„מה”, מן הטיפוח הפורמאטיבי אל ההדרכה המוסרית המאטריאלית. מימי קאנט ועד היום מתגלה כאן הניגוד בין איש העיון, המחפש את האמת המדעית, ובין המחנך בפועל, שהוא בעיקר אדם סוציאלי³⁶. מחנך, הנשאר לעולם בתחום המדע העיוני, יציג בסופו של דבר את חניכו ככלי ריק מבחינת אישיות המוסרית: הוא צייד אותו בכל הכלים של חשיבה מדעית, מדויקת, מאוזנת ואמיתית — אך לא סיפק לו תוכן של ערכי מוסר, פרט לשאיפה הערטילאית לאמת. ואילו מחנך, המוכן לטפח בחניכו ערכים מוסריים נוספים — ואימץ אותם לעצמו באשר מצאם, — יורה לו גם, שיש וערך האמת חייב לסגת בפני ערך מוסרי אחר, ולעתים סתירת האמת היא בנינה³⁷.

מכל מקום, דומה כי מאז נסתמו מן המחנכים מעינות האמונה והאמיתות המוחלטות, והם הלכו למצוא את האמת בשדות האידיאולוגיה, הפסיכולוגיה, ההיסטוריה וכדומה, נוהגים הם בקפידה יתירה לגבי עקרון האמת הפורמאלית³⁷. אין ממצאים אמת אלא מוצאים אותה; אין יוצרים אמת, אלא מגלים אותה³⁸. מי שמצא את אמתו לאחר חיפושים מיגעים — יתכן שיוזהר באמירתה יותר ממי שניק אותה משדי אמו. מי שמתהלך עם האמת מאז עומדו על דעתו — אפשר שלבו גס בה ומרשה לעצמו לנהוג בה מנהג של זלוול, בעוד שההולך הלוך וחפש את האמת כל חייו — מעצב אותה בדחילו ורחימו בכל מילה שהוא מוציא מפיו³⁹. ועוד: מי שסובר שבידו האמת המוחלטת — אפשר שירשה לעצמו לטעות ממנה (באשר הוא בטוח שישוב אליה) בקלות רבה יותר ממי שרק לאמת יחסית הגיע, ומשום כך מדקדק בה כחוט השערה.

36 ג. קרשנשטיינר, נפש המחנך, ירושלים תשכ”ה, עמ’ 36 וכו’; והשוה ע”א סימון, מקומו של פרנץ רוזנצווייג בחינוך היהודי, הרצאות על פ. רוזנצווייג, ירושלים תשט”ו, עמ’ 10.

37 עיי C. Buehler/J. Haas, Gibt es Faelle, in denen man luegen 1924, p. 7, 14 Muss? Wien 1924, p. 7, 14 אצל ניל, המחנך המהפכן, יש מקרה מענין בו אמר לחניכו דבר שקר, והצדיק אותו במגמה של הבראת נפש החניך ושיקום אישיותו, עיי A. S. Neill, Summerhill, New York 1961 4, p. 149—150.

37א לדוגמה: ינוש קורצ’אק, שהחינוך לאמת היה עקרון היסוד בפדגוגיה שלו, עיי ע”א סימון, פסטאלוצי וקורצ’אק, תל אביב תש”ט, עמ’ 39.

38 H. H. Joachim, The Nature of Truth, Oxford 1906, p. 13, 20

39 השוה הדיון על השקר-מתוך-מצוקה אצל נ. רוטנשטרייך, אמת-מידה, תל אביב 1958, עמ’ 200 וכו’. לדעת ר’ אפשר להתירו רק כאשר הערך ה„עליון” של האמת מתנגש עם הערך ה„בסיסי” של קיום האדם.

נחזור אפוא לעולמה של יהדות, עולמה של האמת המוחלטת, אמת שבאמונה ואמת שבמעשים, אמת לאמיתה, באשר היא אמיתו של מי שחותרו – אמת. ראינו את החומרה שחכמי האמת התמירו בדבר הגדת האמת, ובדבר הרשות או החובה לשנות בדברים במקום מצוה. עלינו עוד להיוקק לאותם מקומות בכתבי הקודש, הנראים לכאורה כסמיות מן האמת, ולנסות לקבל מהם הדרכה לגבי שאלת האמת בחינוך. אך בטרם נעשה כן, עלינו להעמיד את הגות האמת של היהדות אל מול זרמי המחשבה של הפילוסופיה. לצורך זה גיעור במשנתו של אחד מדובריה המוסמכים של מתשבת היהדות בדור האחרון, הוא הרב אליהו אליעזר דסלר זצ"ל⁴⁰.

אין מחשבה בלא שקדמה לה התעניינות. אין אדם מעיין בשאלה כלשהי, אלא אם כן יש לו ענין בה, ויש לו רצון ותשוקה להגיע לידי בירורה. אם מופעלה מחשבת האדם על-ידי ההתעניינות, הרי שמלכתחילה יש בה נטיה מסוימת להגיע לכלל אותה מסקנה שהיא הנוחה ביותר למגמת ההתעניינות. קשה על האדם להיות אובייקטיבי בבירור שאלותיו ובנסותו להגיע אל האמת. המחפש בשולחן-ערוך תשובה לשאלה, אם מותר לו לשחק בשחמט בשבת, מן הסתם מעונין בתשובה חיובית. השוחד יעזור עיני צדיקים, וקורטוב של „שוחד“ – קרי: התעניינות, רצון, תשוקה – מעורב בדרך כלל במחשבותיו, המודעות או הבלתי-מודעות, של אדם שעה שהוא בא לברר את תשובת האמת על שאלתו, ותהא שאיפתו להגיע לאמת האובייקטיבית חזקה כאשר תהא. הדברים אמורים אף לגבי שאלות מתחום ה: והמחקר, שלכאורה אין בו מקום לנטיות סובייקטיביות. אף כאן מושפע האדם בעל-כורחו מהתעניינות העלולה להטות את האמת. למשל: חוקר האמת יוצא מתוך הנחות ידועות, ובדרך מחקרו מגיע למסקנות-ביניים; קשה יהיה לו להשתחרר מהנחותיו, בהשפעתן הנסותרת של מדות הגאווה והעצלנות, כאשר יתברר לו כי יש מקום לשנות מהנחות וממסקנות אלה. כללו של דבר, אין השכל מוציא משפט אמת בבעיות מוסריות, ואף לא בבעיות מדע ומחקר, „אלא בה במדה שהלב מנוקה מנגיעות המדות וממולא שאיפה חזקה ובוזרת לישרות ולאמת“.

ועתה, „נגיעות“ אלה – מה טיבן? שאיפת האדם לעשיית טוב וזה עם השאיפה לעשות חסד, להפעיל את „כוח הנתיבה“ שלו; ואילו היפוכו של „כוח הנתיבה“ הוא תאוות, „הנטילה“⁴¹. „והנה כל הנגיעות באות משורש הנטילה, שהוא מקור כל התאוות. אם כן, העצה לבוא להכרת [האמת] היא להסיר מלבו הנטילה, ולחזק במקומה את כוח הנתיבה“. ככל שאדם מרבה בנתינה, בחסד, בשאיפה לעשות טוב, כן יגדלו סיכוייו להגיע לידי הכרת האמת, הנקיה מנגיעות סובייקטיביות⁴².

מה מהותה של אמת אובייקטיבית ומוחלטת זו? הנה תשובתה של תורת

40 הדברים הבאים מבוססים על מכתב מאליהו חלק א, עמ' 52–57, 94–96, 140–141.

41 עי' קונטרס החסד, שם עמ' 32 וכו', 140 וכו'.

42 דברי הרב דסלר קרובים למדי, בנקודה זו, למשנתו של סוקראטס.

יהדות: אמת היא דבר המקדם את רצון הבורא והמביא את האדם לעשיית רצון הבורא. לפיכך, כאשר יעקב אבינו עשה מעשה ערמה בענין קבלת ברכת אביו, ועשה אותו בעל-כורחה, בוכה ואנוס על-פי הדיבור, ולא כיוון כלל לנגיעות שלו עצמו, אלא רק להוציא אל הפועל את תכלית רצון ה' — הרי שקר-לשם-אמת כזה הוא אמת. ולהיפך: מי שעיקר שאיפתו לעשות את הרע בעיני ה', ועל-כל-פנים אין לו שום כוונה לעשות את רצון ה', הרי גם אי-אלו מעשים שהוא עושה, שכשהם לעצמם מתאימים לאמת, מצטרפים לתכליתו העיקרית, ואם מטרתו שקר, הכל שקר.

מובן מאליו, שאין בקביעת דברים אלה משום שילוח-רסן והתרת-רצועה לגבי איסור שקר ואונאה, גניבת דעת ושינוי דברים. אין מטרת האמת מקדשת את האנשי העקר אלא בהעדר כל התענינות סובייקטיבית, כל „נגיעה“ וכל מנגמה של „נתיחה“. רק בעל שעור קומה כיעקב אבינו, איש חם ותמים, יעשה את מעשה הערמה בנקיון כפים ובטוהר הלב, ומי יעיד על עצמו שהגיע למדרגה זו?

מעשה המחנך, אם הוא נעשה לשם שמים ולשם קדושת התורה ועם התורה, אין דומה לו בין מעשי ה„נתיחה“ והחסד. נעיין נא במעשי ה„מלמד“ הקלאסי, ר' שמואל בר שילת⁴³, וניווכח כי אמנם דמות המחנך האידיאלי בישראל — דמות של „אדם סוציאלי“ היא, אדם המוסר את כל ישותו ועתותיו למען ילדי זולתו. אמנם רק יחידי סגולה מגיעים לקרסוליו של ר' שמואל בר שילת; מכל מקום יש לומר, כי אם אין אדם משיג את האמת אלא מתוך התמסרות לכוח הנתיחה, הרי שמחנך, שכל שאיפתו לתת, להנחיל תורת אמת לזרע קודש, לא יצא מתחום האמת, אף אם ישנה בדבריו כדי לבנות לתלמידיו גשר אל האמת. מטרת האמת מקדשת האמצעים הפדגוגיים שבידי המחנך, שכל שאיפתו חינוך לעבודת הבורא ולקיום רצונו. נשאלת, כמובן, השאלה: עד היכן?

מסתבר, כי אין המחנך רשאי לשנות בדבריו אל תלמידיו אלא מתוך שיקול פדגוגי מובהק. שיקול זה לא ישאל רק: מה לומר, אלא בעיקר: איך לומר ולימי לומר. דברים שמחנך אומר לחניכו מתוך ידיעת האמת לאמיתה ומתוך רצון לכוון אליה, חייב הוא לנסחם ולהתאימם למבנה השכל והנפש של החניך. ניסוח זה והתאמה זו אינם מוציאים את הדברים מכלל אמת. דברי המחנך הם „צילום האמת בצבעים פדגוגיים“, ובקיצור הם „אמת פדגוגית“.

האמת הפדגוגית אינה עיוות-אמת או חצי-אמת; היא אמת לאמיתה באותו מישור ובאותה מסכת התיחסות אנושית, בהם היא נאמרת — בדרך כלל במישור החינוך וההוראה ובהתייחסות של מחנך וחניך, אך כפי שנראה, לא בהקשר זה בלבד. האמת הפדגוגית היא אמיתת דבריו של מי שיודע את האמת אל מי שעדיין אינו יודע אותה, או נאחו עדיין בדברים המנוגדים לה, — כדי להכין ולהכשיר אותו לקראת קבלת האמת במלוא הדעת והסכמת השכל והלב. אמת פדגוגית היא גם אמיתת דבריו של אדם הפונה אל זולתו — בדרך כלל, אך לא תמיד, מחנך אל חניכו — ככוונה לבחון את יחסו של הלה אל האמת באותו מעמד.

מושג האמת הפדגוגית עשוי להוסיף להבנתנו בהסברתם של מקראות בתנ"ך, המעוררים לכאורה תמיהה בשל מה שנראה בהם כסטייה מדרך האמת. על שאלת יצחק, בדרכו עם אביו אל הר המוריה, „ואיה השה לעולה?” — משיב אברהם: „האלקים יראה לו השה לעולה בניי” (בראשית כב, ז—ח), והרי אברהם יודע שעליו להעלות לעולה את בנו! אברהם יודע, ויצחק עדיין אינו יודע. האמת הפדגוגית שבדברי אברהם מכינה את יצחק לקראת הבנת האמת, שהוא הוא ה„שה”. ויצחק — מביין⁴⁴. גם דברי אברהם אל געריו: „ונשתחוה ונשוכה אליכם” (שם פסוק ה) איננה אמת כפשוטה⁴⁵, אלא אמת פדגוגית, שמטרתה להכינם לקראת ההתרחשות המופלאה.

יש מקום אחר בתנ"ך, שגם בו נושא אדם בלבו את הבטחון הכביר, שדבר ה' אמת אף אם המציאות נראית כסותרת אותו; וגם הוא מכסה על האמת כלפי אנשי סביבתו ונוקט את שפת האמת הפדגוגית, עד אשר תתגלה להם האמת כולה בהדרה. פעמיים משיבה האשה השונמית אל שואליה: „שלום”⁴⁶ — והרי על המטה בביתה שוכב בנה, מתנת האלקים כהבטחת הנביא — והוא מת! בטוחה היתה האשה שיתרחש גם כדי שדבר ה' יקום, אך ידיעה זו לא ניתנה עדיין לגלות, ועליה לדבר לפי שעה דברים שאמיתם — „פדגוגית”⁴⁷.

גם שאלת האמת והשקר בפרשת ברכת יצחק באה על פתרונו הסביר אם ניוקק למושג האמת הפדגוגית⁴⁸. יצחק לא ידע את האמת, שעשו אינו ראוי לברכה. רבקה ידעה את האמת, אך ידיעה גם שלא היה קל לשכנע את יצחק שאמנם טעות בידו. יעקב אומר אל יצחק: אנכי הוא „עשו בכורך”, אני הבן הראוי למה שאתה בטעות חושב שעשו ראוי לו. „אנכי עשו בכורך” מכין את יצחק לקראת מלוא ההכרה הצלולה שיעקב, ולא עשו, ראוי לברכה. אלמלא דיבר יעקב בלשון האמת הפדגוגית, לא היה יצחק לעולם מקבל את האמת לאמיתה. וכאן יעקב הוא ה„מורה”, כשרבקה מאחוריו, ויצחק — ה„תלמיד”.

כפי שהגדרנו, קיימת סיטואציה „פידגוגית” גם כאשר נאמרים דברים תוך התאמתם למישור מסוים ולהתייחסות אישית מסוימת. המדבר צריך להתאים את דבריו אל דרך מחשבתו של השומע, ואם המדבר — צדיק, והשומע — רשע, קיים מצב שעליו נאמר: „זעם עקש תתפל” (שמואל ב' כב, כז) — „תבוא עליו כדרכו הנפתלה”⁴⁹. במצב כזה היו משה ואהרן כשעמדו לפני פרעה ושמעו את תגובתו

44 רש"י שם, בניגוד לראב"ע, והשוה בראשית רבה גו, ה, שם נעשה נסיון להראות גם את האמת הפורמאלית שבדברי אברהם.

45 ע"י ראב"ע, שם כז, יג.

46 מלכים ב' ד, כג; כו.

47 השוה רש"י, רד"ק ומצודת דוד שם.

48 לדרך ההסברה הבאה השוה רשב"ם, בראשית כז, לג, ופירוש רש"י הירש, מהדורה עברית, ירושלים תשכ"ז, עמ' רצא וכו'.

49 רד"ק שם, וע"י מגילה יג ע"ב.

השחצנית על דבר ה': „שלח את איתו עמית (שמדתו יקציא). מיד שינו דבריהם כדי להתאימם לאופיו ולתפיסתו של פרעה: „גלכה נא דרך שלשת ימים במדבר (שם פסוק ג, והשוה שם ג, יח). גם שינוי דבר ה': „בחצות הלילה“ בפיו של משה: „כחצות הלילה“ (שם יא, ד ועי' פרש"י) — מסתבר כאמת פדגוגית, המביאה בחשבון את תגובתו של השומע, שהמדבר מתיחס אליו כהתיחס מחנך אל חניך סרבן ומרדן.

את הכתוב „ויהס כלב את העם אל משה“ מפרשים חז"ל (סוטה לה ע"א) שכלב ניסה להשתיק את העם כדי שישמע את דברי משה, ולשם כך אמר דברים שנשמעו ברגע הראשון כדברי גנאי כלפי משה: „וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם...?“ הרי כאן שינוי הטעמת הדברים, הקרובה להטעמה אירונית, ולא שינוי הדברים עצמם; כי כלב רצה לרכוש את תשומת-לב השומעים על-ידי שימוש ב„אמת“ שלהם כדי להובילם אל האמת שלו: אמת פדגוגית. קרובים לסוג זה של שינוי דברים הם דברי האירוניה של מיכיהו הנביא אל אחאב מלך ישראל: „עלה והצלח“ (מלכים א' כב, טו, ועי' שם ברד"ק ומצודת-דוד, והשוה ראב"ע בראשית כז, יג).

מושג האמת הפדגוגית כולל, כפי שהסברנו, גם את שאלת המחנך המופנית אל החניך, כדי לבחון את מידת ידיעתו את האמת והזדהותו עמה. בדרך כלל יודע החניך שהתשובה ידועה למחנך, אך לא תמיד, והרבה שאלות נשאלות בתהליך הפדגוגי על-ידי המחנך, כשהוא אינו מעוניין כלל שהחניך יחשוב שהן באות לבחון ולבדוק אותו. שאלות מבחן מצויות במקרא, כאשר ה' „שואל“ את האדם, כגון: „איכה“ (בראשית ג, ט), „אי הבל אחיך“ (שם ד, ט), „מי האנשים האלה“ (במדבר כב, ט) ⁵⁰.

גדולי המחשבה והפרשנות בישראל כבר עמדו על כך, שדברים רבים במקרא מנוסחים בלשון שאינה תואמת את האמת המדעית והפילוסופית, אלא מותאמת להבנתם ולדמיונם של לומדי התורה התמימים בעם, שעוד טרם הגיעו לכלל השיבה במושגי מדע והגות פילוסופית. התורה אינה מסכת תיאולוגית, המלמדת את האדם את מהותו של האלקים, אלא היא „אנתרופולוגיה אלקית“, המלמדת את האדם מה הוא בעיני ה' ומה ה' דורש ממנו ⁵¹. לפיכך מגמת התורה היא פדגוגית בעיקרה, ואמיתם של פסוקים רבים המלמדים על ה' ועל פעלו — אמת פדגוגית היא. הכלל „דיברה תורה כלשון בני אדם“ נקבע על-ידי חז"ל לגבי כפילות מלים בתורה. שלא נכתבה לשם דרשה, אלא מפני שכך דרך הדיבור ⁵². אולם מימות

50 השוה גם שמות ד, ב, ועי' פרש"י בכל המקומות שציניתי; ועי' גם פרש"י ישעיהו לט, ג.

51 רש"י הירש, כתבים, כרך א עמ' 89 (תרגום אנגלי בהקדמתו של הרב י. גרינפלד למהדורה האנגלית של „חורב“ עמ' XLIX); שם כרך ב' עמ' 35 וכרך ה' עמ' 223; והשוה פירוש רש"י, בראשית ט, כז (מהדורה עברית, עמ' קכא) ושמות לג, כא.

52 עי' אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז עמ' עז.

אתר דעת: מכללת הרצליה
 גאוני בבל כללו בו גם אותם מקראות המדברים על ה' בדרך של „הגשמה”⁵³.
 הרמב”ם הסביר: „לשון בני אדם, כלומר: הדמיון ההמוני”, לאחר שהטעים, „כי
 לא ישיגו ההמון בתחילת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד”. לשון בני-אדם
 הכרחית, „לחינוך הקטנים ולישב קצרי התבונה כפי שיעור השגתם”⁵⁴. ההכרח
 הפדגוגי לא יגונה, והוא מצדיק את סטייתו של המחנך מן האמת הפילוסופית
 והסתפקותו באמת הפדגוגית. אבל הסתפקות זו של המחנך אל לה להיות יותר
 מהוראת שעה, ועליו להשתדל לקרב את הזמן בו יוכל לגלות לתלמיד את האמת
 לאמיתה: „ויצטרך המלמד שיקל בהבנת הענין... על איזה דרך שיזדמן ובעיון גס,
 ולא ידקדק באמתתו, אבל יונה כפי דמיון השומע... ואחר כך ידקדק בעיון הענין
 הסתום שהוא ויתבאר אמתתו במקום הנאות לו”⁵⁵.

קרובות ל„לשון-בני-אדם” הן אותן לשונות בתורה ובנביאים הבאות „להשמיע
 את האזון בדרך שהיא שומעת”, „לשכך האזון מה שהיא יכולה לשמוע”, „להשמיע
 אוזן הבריות כפי ההוה שיוכלו להבין דבר”, „לשבר את האזון”⁵⁶. בכל אלה,
 מידת האמת היא לפי מידת הבנתו של השומע — הקורא.

האמת הפדגוגית בפי חכמינו בולטת באותם המקרים, כאשר מתנהל וכוה
 דתי בין גוי או כופר לבין החכם היהודי בנוכחות תלמידיו. על שאלה פרובוקא-
 טיבית משיב החכם תשובה שהיא ניצחת לגבי המתווכח — אמת פדגוגית מובהקת
 — אך אינה אלא „דחיה בקש” לגבי התלמידים. על שאלתם: „לנו מה אתה
 משיב?” נותן החכם להם את התשובה שהיא, לדעתו, אמת לאמיתה⁵⁷.

בשני מקומות מפרש המהר”ל דברי חז”ל בדרך של הבחנה בין האמת
 הפדגוגית — בניסוחו: אמת המקבל — ובין האמת לאמיתה — אמת המדבר. על
 מדרשים תמוהים, המיחסים לקב”ה תכונות-נפש אנושיות ותגובות-רגש כגון הורדת
 דמעות, כותב המהר”ל: „כל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא
 אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל
 ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו

53 ע”י שם, עמ’ פ; והשוה רי”ל פישמן (מימון), הנותן בים דרך, ברדיטשוב תרס”ג, ל
 ע”א והערה טז שם.

54 מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק כו, לג. דברים דומים כתב כבר פילון האלכסנדרוני,
 ע”י י. עמיר, דרשותיו של פילון וכו’, ציון ל (תשכ”ה), עמ’ 49—50.

55 מורה נבוכים, הקדמה. על הסיכון הפדגוגי שביישום הכלל של „דברה תורה כלשון
 בני אדם” על כל פסוק שיש בו משום הגשמת הבורא, העמיד רש”ר הירש בפירושו
 על התורה, בראשית ו, ו; ח, כא. אך השוה כתבים, כרך א עמ’ 291 וכו’ בהערה.

56 ילקוט שמעוני, האזינו סי’ תתקמב; מכילתא שמות יט, יח, פרש”י שם טו, ח; יט,
 יח. גם לשונות גוזמא והבאי שייכות לכאן, ע”י חולין צ ע”ב, וערוך ערך „גוזמא”.
 על „נדרי הבאי”, כשאדם אומר דבר שבצורתו הוא שקר, אך שומעיו מבינים את
 כוונת האמת שבו — ע”י נדרים כה ע”א.

57 ע”י לדוגמה: חולין כז ע”ב, ויקרא רבה ד, ו.

יתברך... כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבילים... ואין בזה באמת עצמו⁵⁸. בדומה לכך מסביר המהר"ל את דעתו של בית-הלל, שהמרקדין לפני הכלה ישבחו אותה בלשון „כלה נאה וחסודה” אף אם אינה יפה וחסודה: „כי אין נקרא זה דבר שקר, אע"ג שהכלה בעצמה אינה נאה וחסודה, מכל מקום כלפי הבעל שבחר בה היא חסודה בעיניו, ואנו אין באין לשבח אותה מצד עצמה, רק... כאשר הוא מצד ההתן, אע"ג שהאמת היא שהכלה אינה נאה, מכל מקום מצד החתן היא נאה”⁵⁹.

1.

„דרך האמת — אל האמת” היא דרך האמת הפדגוגית. דומה שבכך מתישבות כל השאלות שהצגנו לפנינו בפתח דיונונו — פרט לאחת: האם מותר למורה לומר לתלמידיו דבר שהוא עצמו אינו משוכנע מאמיתו? יתירה מזו, עלינו להחריף את השאלה ולהקשות: כלום מותר לו לאדם לעסוק בחינוך ובהוראה בטרם יגיע בעצמו, בשכלו ובנפשו, לכלל האמת בכל טהרתה ושלמותה? ושמה תשובה שלילית לשאלה זו עלינו להסיק ממאמרו של ר' יוחנן: „אם דומה הרב למלאך ה' צב' — יבקשו תורה מפייה, ואם לא — אל יבקשו תורה מפייהו”⁶⁰ ? תשובה שלילית השיב גם טולסטוי, הסופר הרוסי, שהיתה לו יד גם בהגות הפדגוגית. רק המאמין, הצהיר טולסטוי, שהאמת בידו, מותר לו לחנך, אבל תקופתנו חסרה תודעה זו, ולפיכך הזכות והאפשרות לחנך, כשאין בידי המחנך אמת שהוא רואה אותה כמחלטת, מוטלות בספק⁶¹. עמדה אחרת היתה לו לפסטא-לוצי, איש החינוך הדגול: עם שלבו לא היה נקי מפקפוקי אמונה, לא חדל לחנך ברוח האמונה. תוך קירוב חניכיו לאמונה, ביקש לחזקה בלבו הוא⁶². אכן, תהליך החינוך לעולם תהליך דו-סיטרי הוא, ומחנך, אשר האמת נר לרגליו, מחנך את עצמו שעה שהוא מחנך את תלמידיו. והרי בזה נבדל החינוך מן התעמולה: מחנך, שעה שפיו מדבר אל תלמידיו, לבו פתוח לקלוט את דבריהם. פיו ולבו שוים: שניהם פתוחים לנתינה ולקבלה. ואילו התעמלן פוער את פיו — ולבו סתום. הוא כופה את אמיתו על תלמידו, מבלי להיזקק לדרכי האמת הפדגוגית⁶³. התעמלן עושה את אמיתו „שקר פדגוגי”.

58 באר הגולה, הוצ' פרדס תשט"ו, ל ע"א—ע"ב.

59 כתובות טו ע"ב — י"ז ע"א; נתיבות עולם, הוצ' פרדס תשט"ז, עו ע"א; והשוה חדושי אגדות למהרש"א, כתובות שם, ובקרבן נתנאל שם.

60 חגיגה טו ע"ב, ועי' בחידושי אגדות למהרש"א.

61 עי' אנציקלופדיה חינוכית, כרך א עמ' 110 וכו'.

62 השוה ע"א סימון, משנת פסטאלוצי, ירושלים תשי"ג, עמ' נז. סימון עצמו השיב ברוח זו למתוכחים בכינוס המפקחים, ניסן תשי"ט (עי' שם עמ' 78—80); והשוה דבריו באנציקלופדיה החינוכית, כרך א עמ' 161 וכו', 182.

63 השוה דברי א"צ מרטין בילקוט של מ. כספי וצ. לם, תורת החינוך, תל אביב תש"ך, עמ' 95—96.

אתר דעת - מכללת הרצוג
בדרך האמת הפדגוגית מתעלה גם המחנך אל טהרת אמיתו. השיקולים הכנים
העדינים, המפלסים ללקחו נתיב אל לבו ואל תודעתו של החניך, מוקקים את לבו
ואת תודעתו הוא, באשר הם מעמידים במבחן, חדשים לבקרים, את מהות אמיתו ואת
טיב זיקתו האישית אליה. המלמד את האמת בדרך האמת הפדגוגית, מעמיק את
האמת שבלבו, „יצא ללמד — ונמצא למד“.

ושמא מותר לתמוך את יתדותיה של הכרה זו על מאמר ר' חנינא: „הרבה
למדתי מרבתי ומחברי יותר מרבתי, ומתלמידי יותר מכולן“⁶⁴. זיקת אמת בין
מורה ותלמיד, לא זו בלבד שהיא משכילה את המורה, היא גם מקרבת אותו אל
האמת האחת והגדולה ואל מי שחותמו — אמת.

64 תענית ז ע"א, ועי' פרש"י וחי'דושי אגדות למהרש"א. במכות י ע"א מובא המאמר
בשם רבי.

... ולכן בכל מקום שאנו, גם בישמעאל, גם מהודו ועד כוש, בגלות רומי אנחנו עד
שנאל ממנו, ומי יודע ואולי תאבד עוד מלכות ישמעאל קודם המשיח.
השמטת הצנזורה מפירוש הרמב"ן, במדבר כד, כד

תורת האבולוציה בעולם החי ובעולם הדומם לאור המדע המדויק החדש

תוכן העניינים

מ ב א

פרק א. מה אומרת השערת האבולוציה?

פרק ב. ההוכחות להשערת האבולוציה בעולם החי ובקורת ההוכחות האלו.

1. ההוכחות מן הסיסטמטיקה ומן האנטומיה המשווה וסתירת ההוכחות האלו.
2. ההוכחות מן האמבריולוגיה (המדע על התפתחות העובר) וסתירת ההוכחות האלו.
3. ההוכחות מן הסינרדיאגנוזה (סירוס — נסויב) וסתירתן.
4. ההוכחות מן הביוגיאוגרפיה וסתירתן.
5. ההוכחות מן הפאליאונטולוגיה וסתירתן.

פרק ג. תיאור תהליכי האבולוציה והסברתם והבקורת המדעית על התהליכים וההסברים האלה.

1. תהליכי האבולוציה לפי השערה הדרויניסטית.
 - א. הדרויניזם במשמעותו הרחבה והמצומצמת.
 - ב. שלש העובדות המונחות ביסוד הדרויניזם במשמעותו המצומצמת.
 - ג. השערה על מלחמת הקיום, כעל הגורם לברירה הטבעית המביאה לאבולוציה בעולם החי.
 - ד. ההסבר הסיבתי שנותנת השערה הדרויניסטית לתכליתיות שבעולם החי.
2. הנחות היסוד של השערה הדרויניסטית ובדיקתן לאור ההגיון וממצאי המדע.
 - א. הנחת יסוד א' — תורשת ההבדלים האינדיבידואליים — וסתירתה.
 - ב. הנחת יסוד ב' — ערכם הסיליקטיבי של ההבדלים האינדיבידואליים הקטנים במלחמת הקיום — וסתירתה.
 - ג. הנחת יסוד ג' — האנלוגיה בין יצירת מינים חדשים ע"י הברירה הטבעית במלחמת הקיום ובין יצירת זנים חדשים ע"י הברירה המלאכותית. נסויי יוהנסן.

- אתר דעת - מכללת הרצוג
 ד. השערת המיגרציה (הנדידה), כהנחת יסוד ד' של הדרויניזם, וסתירתה.
 ה. הניאודרויניזם.
 ו. בדיקת ההשערה על מלחמת הקיום, כעל גורם לברירה של המצליחים במלחמה זו.
 ז. תופעות בלתי מסתברות ע"י הדרויניזם.
 ח. האם מספיק הזמן הגיאולוגי להתפתחות העולם החי מחומר דומם דרך האמיבות והתולעים עד לאדם?
 ט. סיכום הבקורת המדעית על הדרויניזם והמסקנות ההכרחיות הנובעות ממנה.
 י. הנימוק "המדעי", כביכול — ההסבר הסיבתי של התכליתיות בעולם החי, כסיבה להפצת הדרויניזם בקהל הרחב ובקרב המדענים — ובקורת ההסבר הזה.
 יא. הגורמים הפסיכולוגיים, הסוציאליים והפוליטיים להפצת האמונה בדרויניזם.

פרק ד. הלמרקיזם והניאולמרקיזם.

סיכום כללי
 ביבליוגרפיה
 נספח

ביחוד יש להציג השערה, ותהיה מקסימה כאשר תהיה, כהשערה בלבד. לראות בהשערה מציאות ריאלית ולהציגה כעובדה — זהו שריד הפטישיזם (האמונה בפסילים).

י. טננר י.

מוצא המינים, השונים והרבים, של צמחים ובעלי חיים, החיים עכשו על כדור האדמה (ובתוכם האדם), מיצורים חיים פשוטים יותר, שחיו בעבר על הכדור הזה, מקובל עכשו כעובדה (ומתואר כעובדה בספרי הלמוד של הביולוגיה) על ידי רובם הגדול של ביולוגים (חוקרי החיים) ואחריהם — ע"י רובם הגדול של מדענים אחרים; וכמו כן מקובל כעובדה (ומתואר כעובדה בספרי הלימוד של אסטרונומיה וגיאולוגיה), כי מצבם הנוכחי של כל גופי השמים (השמש והכוכבים) ושל כדור האדמה הוא תוצאה משורה ארוכה של שנויים, שנתהוו בחומר הקדום והראשוני אשר ממנו הם נוצרו. לתהליך ההיווצרות של כל מיני היצורים החיים, הקיימים עכשו על כדור האדמה, מהיצורים החיים הפשוטים שהיו קיימים קודם, וכן גם לתהליך היווצרות המצב העכשווי של גופי השמים וכדור האדמה מהחומר הקדום הנ"ל, ניתן השם אבולוציה (התפתחות).

מטרת המאמר הנוכחי היא: לקבוע, מהו הבסיס לכך, שרוב המדענים משוכנע בשתי העובדות הנ"ל ולבדוק, לאור המדע המדויק המודרני, באיזו מידה מוצדק הוא השיכנוע הזה.

טרם שנטפל בפרטי הבסיס הנ"ל, נעיר סאן את ההערה הכללית הבאה. באמיתות עובדה — איוו שהיא — יכולים אנו להיות משוכנעים באחד מ-3 האופנים הבאים:

(א) כאשר אנו בעצמנו „תופסים“ את העובדה הזאת בעזרת החושים שלנו.
 (ב) כאשר אנשים אחרים, המהימנים עלינו, תפסו את העובדה בעזרת חושיהם הם, והם מספרים לנו על כך.

(ג) כאשר אנו מסיקים מסקנות על עובדה מסוימת על סמך העובדות, שנתגלו לנו באחד משני האופנים הראשונים.

מובן מאליו, כי עובדות, שיכולים היו לקרות בעבר הרחוק, עוד טרם שהיו אנשים על כדור האדמה, יכולים אנו לקבוע באופן השלישי בלבד, היינו, ע"י הסקת מסקנות מעובדות, שנתגלו לנו באחד משני האופנים הראשונים.

והנה גילה הניתוח ההגייוני-מדעי של תהליך הסקת מסקנות אילו שהן, שבכל מסקנה שאנו מסיקים מאילו עובדות שהן מסתמכים אנו, נוסף לעובדות הנ"ל, גם על הנחות מסוימות, הנראות, אמנם, בעינינו מתוך הרגל מחשבת, כמובנות מאליהן, כאכסיומות, אבל אין בהן משום הכרה מחשבתית, ותורת האכסיומות גילתה, שקבלתן כאמת, כעובדות, היא השערה בלבד. ביחוד נתגלה הדבר הזה במדע המדויק ביותר, במתימטיקה: בה הפיעו 3 מדעים שונים של הנדסה (ההנדסה האויקלידית, ההנדסה הלא אויקלידית של

לובטשבסקי, ההנדסה הלא אויסקלידית-שללחימן צושכל אחד מהם הוא מדע מדויק בלי סתירות פנימיות בו, וכל אחד מהם מגיע למסקנות הסותרות אלו של השנים האחרים. כך, למשל, לפי ההנדסה האויסקלידית סכום 3 הזוויות במשולש שווה ל- 180° , בהנדסה של לובטשבסקי הסכום הזה הוא קטן מ- 180° ובהנדסה של רימן הוא גדול מ- 180° . הסתירה בין המסקנות האלו נובעת מכך, שכל אחד מהמדעים הנ"ל קבל אכסיומה הסותרת את האכסיומות המתאימות שקבלו שני המדעים האחרים, אבל ההגיון איננו מצוה ואיננו אוסר את קבלת איזו אכסיומה שהיא מבין אלו השלש, וכל אחת מהמדעים האלה מביט על האכסיומה שהוא קבל לא כעל אמת, כעל עובדת המציאות, אלא אך ורק כעל השערה. ואם האכסיומה שקבל המדע (ושכל מדע מזכרה לקבל כדי להסיק מסקנות ממנה ומהעובדות שנקבעו ע"י 2 האיפנים הראשונים) איננה עובדה, אלא השערה, הרי גם המסקנה הנובעת מהאכסיומה הזאת איננה עובדה, אלא השערה; ומכאן יוצא, כי כל המסקנות, שהמדע מסיק על מאורעות שקרו בעבר רחוק, (ובתוכן גם על האבולוציה בעולם החי ובעולם הדומם) שרוב המדענים רואים בהן עובדות, אינן אלא השערות בלבד, ולא עובדות ודאיות שנקבעו ע"י המדע.

את ההבדל בין העובדות הודאיות, שנקבעו ע"י המדע, ובין השערות המדע, מדגיש באופן יפה הפרופסור באוניברסיטה של בול א. פורטמן בספרו „מוצא האדם“. אנו מוסרים כאן את דבריו בתרגום תמציתי :

„שולטים אצלנו מושגים „פשוטים“ מדי על המדע ועל „הישגיו“. אנו אומרים „ידיעה“ (משורש זה באה המלה „מדע“) וחושבים שזהו הניגוד ל„אמונה“. אבל „ההכרה המדעית“ לא תמיד מביאה לבטחון באמיתותה וישנן בה דרגות שונות של „ודאות“. וכדי להמחיש את דרגת „הודאות“ של השערת ההתפתחות בעולם החי, נביא את הדוגמה הבאה. יש מחקר אסטרונומי, אשר קבע את גודל הכוכבים, את מרחקיהם ההדדיים ואת תנועותיהם, ובנה בנין מדעי מפואר. אבל על יד הבנין הזה קיימות גם תיאוריות על „התפתחות“ כדור הארץ וגופי שמים אחרים (התיאוריות, או ההשערות האלו, מונחות גם ביסוד ההשערות השונות על גיל כדור הארץ והעולם) — את התיאוריות האלו אין להעזי לייחס למדע, כי הרי כל זה שייך לתחום הרמיון, ואין שום חוקר יכול לבדוק את אמיתותם של הדברים האלה. שונה היא מאד דרגת „הודאות“ של התיאוריות האלו מדרגת הודאות של הישגי המדע הסתור והמדויק, ואם גם המדע איננו רוצה לוותר על הרעיונות הנועזים שבתיאוריות הנ"ל, הרי עליו להזהר שלא להציג אותם כדבר ודאי.

ובוהירות זו יש להתחסם גם להשערת ההתפתחות בעולם החי. הדבר הבטוח והודאי במדע הביולוגיה — הוא חלוקת היצורים החיים למינים, לסוגים, למספחות, למחלקות וכדומה, על סמך הרמיון ודרגותיו השונות ביצורים החיים, וכאשר אנו שואלים מהי סיבת הרמיון הזה, אפשר לתת את התשובות הבאות :

א) הדמיון ההדרגתי הנה הוא תוצאה מתכנית מיוחדת של הבורא, אשר יצר קבוצות מסוימות של היצורים החיים בצורות דומות לפי שיטה מסוימת.

ב) ויכול להולד גם הרעיון, שהדמיון הזה בא כתוצאה ממוצא משותף של היצורים החיים, שהתפתחו בהדרגה מיצורים החיים הקדומים, ע"י שנויים קלים בתחילה, שהטצברו במשך דורות רבים ויצרו את ההבדלים הכבירים בין ממלכה וממלכה, בין מערכה ומערכה,

בין מחלקה ומחלקה, בין משפחה ומשפחה, מכילת ומקצועי של היצורים החיים שאנו רואים עכשיו.

וכשם שקיים הבדל גדול בין „ודאות“ הידועות, שאליהן בא המדע הטהור אסטרו-נומיה, ובין ה„ודאות“ של כל התיאוריות על „התפתחות“ מערכת השמש וכדור האדמה, קיים גם הבדל גדול בין „ודאות“ הידועות, שנותן מיון היצורים החיים, ובין „ודאות“ התמונה שנותנת השערת ההתפתחות בעולם החי מ„העבר“ של עולם חי זה. גם עכשו רואים אנו, שבני מין אחד נבדלים זה מזה בדברים קטנים, אבל אין ההבדלים האלה עוברים את גבולות המין (היינו, את התכונות המשותפות לכל היצורים החיים ממין אחד). אולם השערת ההתפתחות, הרואה בחרקים, למשל, צאצאי יצורים חיים שהיו דומים לתולעים או לסרטנים, הרי מדברת על דברים שקרו — אם קרו — בעבר כה רחוק, שאף אחד לא ראה, אף אחד אינו יכול לבדוק אם זה קרה באמת, ואין דברים כאלה קורים גם בהווה“.

השערת האבולוציה בעולם החי והדומם — והרת

תורת האבולוציה בעולם החי והדומם נמצאת בסתירה לאשר מסופר על הבריאה בפרקים הראשונים של ספר בראשית, אם נבין את הפרקים האלה כפשוטם. הכופרים בתורה מן השמים (משה קבל את התורה מסיני ומסרה ליהושע, מסכת אבות; משה רבנו כתב את הספר הזה (בראשית) ואת כל התורה כולה מפיו של הקב"ה, הרמב"ן בפירושו לפסוק הראשון של התורה; היסוד השמיני מעיקרי דתנו ויסודותיה היא האמונה בהיות התורה (בכתב ושבועל פה) מן השמים וכל מי שכופר באחד מיסודות הדת הוא כופר בעיקר ויוצא מכלל ישראל, הרמב"ם הקדמה לפרק „חלק“) רואים בסתירה זו הוכחה לכך, שהתורה איננה מן השמים. המאמינים הנוצרים הרוצים להיות מודרניים ולא לריב עם רוב המדענים, הרואים בתורת האבולוציה בעולם החי והדומם עובדות שהוכחו ע"י המדע, מפרשים את דברי התורה שלא כפשוטם: ה' ברא את הכל, היינו נתן בחומר הראשוני שברא כה שיתפתח כמו שתורת ההתפתחות מתארת, והם מבינים את ששת ימי הבריאה לא כששה ימי השבוע שלנו, אלא כתקופות של מיליונים או מיליארדים שנה. בדרך זו מנסים ללכת גם אחדים מ„המדענים“ היהודיים, הרוצים לשמור על יהדותם מ„התקפה“ זו של המדע ומוצאים „אסמכתא“ לדעתם בדברי חכמי ישראל, שאין להבין את דברי התורה רק כפשוטם, כי הרי שבעים פנים לתורה „וכל דיבור ודיבור מן התורה יש בהם חכמות ופלאים למי שמבין אותם“ (הרמב"ם, הקדמה לפרק „חלק“), ויש שמביאים גם „הוכחות“ לאבולוציה מאגדות מסוימות. אבל אין בחכמי ישראל הנאמנים לעיקר תורה מן השמים אף אחד, הסובר, שהפשט הפשוט של דברי התורה איננו נמצא בין שבעים הפנים של התורה, והרמב"ם כותב בחלק ב' של מורה נבוכים, סוף פרק כ"ה, שהבנת דברי התורה על הבריאה יש מאין שלא כפשוטם תחייב „ההכובה והביטול לכל פשוטי התורה, אשר אין ספק בהם למשכיל שהם כפי הפשוטים האלה“.

אולם אם נראה בתורת האבולוציה לא עובדות שהוכחו ע"י המדע אלא השערות המבוססות בחלקן על הנחות יסוד (אכסיומות) שרירותיות — וכך מביט עליהם המדע המדויק המודרני — הרי אין כל צורך לכפור בדברי התורה כפשוטם, מפני שאין וגם איננה יכולה להיות שום סתירה בין איוו שהיא השערה מדעית ובין איוו שהוא סיפור של התורה או של איוו שהיא דת אחרת.

לובטשבסקי, ההנדסה הלא אוקראינית - שולמית לרמן, שכל אחד מהם הוא מדע מדויק בלי סתירות פנימיות בו, וכל אחד מהם מגיע למסקנות הסותרות אלו של השנים האחרים. כך, למשל, לפי ההנדסה האוקראינית סכום 3 הזוויות במשולש שווה ל- 180° , בהנדסה של לובטשבסקי הסכום הזה הוא קטן מ- 180° ובהנדסה של רימן הוא גדול מ- 180° . הסתירה בין המסקנות האלו נובעת מכך, שכל אחד מהמדעים הנ"ל קבל אכסיומה הסותרת את האכסיומות המתאימות שקבלו שני המדעים האחרים, אבל ההגיון איננו מצוה ואיננו אוסר את קבלת איזו אכסיומה שהיא מבין אלו השלש, וכל אחת מהמדעים האלה מביט על האכסיומה שהוא קבל לא כעל אמת, כעל עובדת המציאות, אלא אך ורק כעל השערה, ואם האכסיומה שקבל המדע (ושכל מדע מוכרח לקבל כדי להסיק מסקנות ממנה ומהעובדות שנקבעו ע"י 2 האופנים הראשונים) איננה עובדה, אלא השערה, הרי גם המסקנה הנובעת מהאכסיומה הזאת איננה עובדה, אלא השערה; ומכאן יוצא, כי כל המסקנות, שהמדע מסיק על מאורעות שקרו בעבר רחוק, (ובתוכן גם על האבולוציה בעולם החי ובעולם הדומם) שרוב המדענים רואים בהן עובדות, אינן אלא השערות בלבד, ולא עובדות ודאיות שנקבעו ע"י המדע.

את ההבדל בין העובדות הודאיות, שנקבעו ע"י המדע, ובין השערות המדע, מדגיש באופן יפה הפרופיסור באוניברסיטה של בול א. פורטמן בספרו „מוצא האדם“. אנו מוסרים כאן את דבריו בתרגום תמציתי:

„שולטים אצלנו מושגים „פשוטים“ מדי על המדע ועל „הישגיו“. אנו אומרים „ידיעה“ (משורש זה באה המלה „מדע“) וחושבים שזהו הניגוד ל„אמונה“. אבל „ההכרה המדעית“ לא תמיד מביאה לבטחון באמיתותה וישנן בה דרגות שונות של „ודאות“. וכדי להמחיש את דרגת „הודאות“ של השערת ההתפתחות בעולם החי, נביא את הדוגמה הבאה. יש מחקר אסטרונומי, אשר קבע את גודל הכוכבים, את מרחקיהם ההדדיים ואת תנועותיהם, ובנה בנין מדעי מפואר. אבל על יד הבנין הזה קיימות גם תיאוריות על „התפתחות“ כדור הארץ וגופי שמים אחרים (התיאוריות, או ההשערות האלו, מנוחות גם ביסוד ההשערות השונות על גיל כדור הארץ והעולם) — את התיאוריות האלו אין להעזי לייחס למדע, כי הרי כל זה שייך לתחום הדמיון, ואין שום חוקר יכול לבדוק את אמיתותם של הדברים האלה. שונה היא מאד דרגת „הודאות“ של התיאוריות האלו מדרגת הודאות של הישגי המדע הטהור והמדויק, ואם גם המדע איננו רוצה לוותר על הרעיונות הנועזים שבתיאוריות הנ"ל, הרי עליו להזהר שלא להציג אותם כדבר ודאי.

ובזהירות זו יש להתיחס גם להשערת ההתפתחות בעולם החי. הדבר הבטוח והודאי במדע הביולוגיה — הוא חלוקת היצורים החיים למינים, לסוגים, למשפחות, למחלקות וכדומה, על סמך הדמיון ודרגותיו השונות ביצורים החיים, וכאשר אנו שואלים מהי סיבת הדמיון הזה, אפשר לתת את התשובות הבאות:

א) הדמיון ההדרגתי הזה הוא תוצאה מתכנית מיוחדת של הבורא, אשר יצר קבוצות מסוימות של היצורים החיים בצורות דומות לפי שיטה מסוימת.

ב) ויכול להולד גם הרעיון, שהדמיון הזה בא כתוצאה ממוצא משותף של היצורים החיים, שהתפתחו בהדרגה מיצורים החיים הקדמים, ע"י שנויים קלים בתחילה, שהצברו במשך דורות רבים ויצרו את ההבדלים הכבירים בין ממלכה וממלכה, בין מערכה ומערכה,

בין מחלקה ומחלקה, בין משפחה למשפחה ובלתי מרצ'זמין של היצורים החיים שאנו רואים עכשיו.

וכשם שקיים הבדל גדול בין „ודאות“ הידעוּת, שאליהוּ בא המדע הטהור אסטר-נומיה, ובין ה„ודאות“ של כל התיאוריות על „התפתחות“ מערכת השמש וכדור האדמה, קיים גם הבדל גדול בין „ודאות“ הידעוּת, שנותן מיון היצורים החיים, ובין „ודאות“ התמונה שנותנת השערת ההתפתחות בעולם החי מ„העבר“ של עולם חי זה. גם עכשו רואים אנו, שבני מין אחד נבדלים זה מזה בדברים קטנים, אבל אין ההבדלים האלה עוברים את גבולות המין (היינו, את התכונות המשותפות לכל היצורים החיים ממין אחד). אולם השערת ההתפתחות, הרואה בתרקים, למשל, צאצאי יצורים חיים שהיו דומים לתולעים או לסרטנים, הרי מדברת על דברים שקרו — אם קרו — בעבר כה רחוק, שאף אחד לא ראה, אף אחד אינו יכול לבדוק אם זה קרה באמת, ואין דברים כאלה קורים גם בהווה.

השערת האבולוציה בעולם החי והדומם — זהות

תורת האבולוציה בעולם החי והדומם נמצאת בסתירה לאשר מסופר על הבריאה בפרקים הראשונים של ספר בראשית, אם נבין את הפרקים האלה כפשוטם. הכופרים בתורה מן השמים (משה קבל את התורה מסיני ומסרה ליהושע, מסכת אבות; משה רבנו כתב את הספר הזה (בראשית) ואת כל התורה כולה מפיו של הקב"ה, הרמב"ן בפירושו לפסוק הראשון של התורה; היסוד השמיני מעיקרי דתנו ויסודותיה היא האמונה בהיות התורה (בכתב ושבעל פה) מן השמים וכל מי שכופר באחד מיסודות הדת הוא כופר בעיקר ויוצא מכלל ישראל, הרמב"ם הקדמה לפרק „חלק“) רואים בסתירה זו הוכחה לכך, שהתורה איננה מן השמים. המאמינים הנוצרים הרוצים להיות מודרניים ולא לריב עם רוב המדענים, הרואים בתורת האבולוציה בעולם החי והדומם עובדות שהוכחו ע"י המדע, מפרשים את דברי התורה שלא כפשוטם: ה' ברא את הכל, היינו נתן בחומר הראשוני שברא כח שיתפתח כמו שתורת ההתפתחות מתארת, והם מבינים את ששת ימי הבריאה לא כששה ימי השבוע שלנו, אלא כתקופות של מיליונים או מיליארדים שנה. בדרך זו מנסים ללכת גם אחדים מ„המדענים“ היהודיים, הרוצים לשמור על יהדותם מ„התקפה“ זו של המדע ומוצאים „אסמכתא“ לדעתם בדברי חכמי ישראל, שאין להבין את דברי התורה רק כפשוטם, כי הרי שבעים פנים לתורה, וכל דיבור ודיבור מן התורה יש בהם חכמות ופלאים למי שמבין אותם“ (הרמב"ם, הקדמה לפרק „חלק“), ויש שמביאים גם „הוכחות“ לאבולוציה מאגדות מסוימות. אבל אין בחכמי ישראל הנאמנים לעיקר תורה מן השמים אף אחד, הסובר, שהפשט הפשוט של דברי התורה איננו נמצא בין שבעים הפנים של התורה, והרמב"ם כותב בחלק ב' של מורה נבוכים, סוף פרק כ"ה, שהבנת דברי התורה על הבריאה יש מאין שלא כפשוטם תחייב, „ההכוּבה והביטול לכל פשוטי התורה, אשר אין ספק בהם למשכיל שהם כפי הפשוטים האלה“.

אולם אם נראה בתורת האבולוציה לא עובדות שהוכחו ע"י המדע אלא השערות המבוססות בחלקן על הנחות יסוד (אכסיומות) שרירותיות — וכך מביט עליהם המדע המדויק המודרני — הרי אין כל צורך לכפור בדברי התורה כפשוטם, מפני שאין וגם איננה יכולה להיות שום סתירה בין איזו שהיא השערה מדעית ובין איזו שהוא סיפור של התורה או של איזו שהיא דת אחרת.

את הדעת הכללית הראוי לגלות את כחות הטבע הפועלים כל מדע החוקר אילו שהן תופעות הטבע בהן משתדל לגלות את כחות הטבע הפועלים בהן ולהסבירן ע"י פעולת הכחות האלה, ואם הוא מסיק מסקנות על התופעות שהיו בעבר, הוא יוצא מתוך זה הנחה, שגם בעבר פעלו רק כחות הטבע, הפועלים בו עכשו והידועים לנו. והנה התורה — או דת אחרת — אומרת, שבעבר, בבריאת העולם, פעל כח ה', שהוא מחוץ לטבע ולמעלה מן הטבע, ולכן אין המסקנות הנובעות מהנחה שבעבר פעלו רק הכחות הטבעיים, יכולות לסתור איזה שהוא סיפור על העבר, המביא בחשבון שבעבר פעל כח למעלה מן הטבע — כשם שאין המסקנות בהנדסה האויקלידית יכולות לסתור את המסקנות בהנדסה הלא אויקלידית... המאמין בתורה ובאשר מסופר בה על הבריאה יכול אפוא להגיד: העולם נברא כפי שמסופר בתורה ע"י אלקים שהוא למעלה מן הטבע, אבל לו היו בעבר פועלים בטבע רק הכחות הטבעיים הפועלים בו עכשו והידועים לנו, היה העולם החי מתפתח כפי שמתארת זאת השערת האבולוציה בעולם החי, העולם הדומם — כפי שמתארת זאת השערת האבולוציה בעולם הדומם. אבל עצם הדבר שבעבר פעלו רק כחות הפועלים עכשו והידועים לנו — איננו מסקנת המדע: זוהי רק הנחה, היינו השערה, שהמדע מקבל כדי להסיק ממנה את מסקנותיו על תהליך השנויים שהיו בעבר, וכשם שקבלת האכסיומה שהעולם נברא ע"י אלקים יש מאין היא ענין שבאמונה, כך גם קבלת האכסיומה הנגדית שהעולם לא נברא ע"י כח שהוא למעלה מן הטבע אלא תמיד פעלו בו כחות הטבע הפועלים בו גם עכשו, הוא ענין שבאמונה גרידא. ורק מי שאיננו יודע על המבנה האכסיומטי ההכרחי לכל מדע יכול לראות בהנחת יסוד זו או אחרת של המדע אחת מהמסקנות של המדע.

הדת היהודית — וגם כל דת אחרת — איננה מעונינת אפוא בסתירת ההשערה על האבולוציה בעולם החי והדומם. גילוי המבנה האכסיומטי של השערה זו והבקורת עליה יעשו בשורות הבאות אך ורק מנקודת הראית של המדע המדויק החדיש.

מה אומרת השערת האבולוציה?

על כדור הארץ ידועים עכשו למעלה ממיליון וחצי מינים שונים חיים ולמעלה מחצי מיליון מינים שונים של צמחים, היינו למעלה ממיליון מינים שונים של יצורים חיים; מלבד זאת נתגלו במצב של "שרידות" מינים של יצורים חיים, שכנראה חיו על כדור הארץ ונעלמו ממנו, מלפני שנה מתגלים מינים חדשים הן בעולם הצמחים והן בעולם בעלי החיים. למין אחד מיחסים אנו את האוכלוסיה של יצורים חיים, המצטיינים הבאות:

- (א) הם דומים זה לזה במראה החיצוני, במבנה גופם הפנימי ובאורח החיים.
 (ב) הזכרים והנקבות שבאוכלוסיה זו מזדווגים באופן רגיל אלה עם אלה וולדות, הדומים להוריהם, ואף הולדות האלה מסוגלים להתרבות כדוגמתם ואם מזווגם המקרי של זכרים ונקבות בני מינים שונים נולדים לפעמים, הרי הם בדרך כלל עקרים.
 (ג) במקרה שאוכלוסיה זו מתרבה באופן בלתי מיני, שייכים הצאצאים לצאצאי את הדמיון בין שני עצמים אפשר להגדיר כשוויון בתכונות מסוימות בתכונות אחרות. בהתאם למספרן ולחשיבותן של התכונות השוות והשונות להבדיל בין דרגות שונות של דמיון, ובהתאם לכך נוצרים מושגים כוללים מדרגות שונות של "ההכללה". נמחיש זאת ע"י הדוגמה הבאה.
 על סמך הדמיון בצורה הכללית של העלים ובתכונות אחדות אחרות השווים אנו את המושג — ואת השם — עין אורן, החל על עצי האורן השונים. על סמך הדמיון (הקטן יותר מאשר בין עצי האורן השונים) בין עצי האורן ובין עצי התפוח, התאנה וכדומה יוצרים אנו את המושג — ואת השם — "עץ". על סמך הדמיון (ה"חלשי" יותר מאשר בין העצים השונים) בין העצים והעשבים יוצרים אנו את המושג — ואת השם — הכולל יותר, "צמח".
 בדומה לכך, על סמך הדמיון בין יצורים חיים בני מינים שונים (דמיון "הקטן" יותר מאשר זה שבין בני מין אחד) יוצרים אנו את המושג ואת השם הכולל יותר סוג, על סמך הדמיון בין סוגים שונים (ה"חלשי יותר מאשר בין מינים שונים של אותו הסוג) נוצר המושג — והשם — הכולל יותר: משפחה, וכך נוצרים גם הלאה השמות הכוללים: סדרה, מחלקה, מערכה.
 כך למשל, על סמך הדמיון בין כלבי הבית ובין כלבי הצייד ומינים אחרים של כלבים, תנים, שועלים ועוד נוצר המושג, "כלבים" (משפחת הכלבים), על סמך הדמיון (הקטן יותר) בין "בני" משפחה זו ובין החתולים, הדובים ועוד נוצר המושג "טורפים" (סדרת הטורפים), על סמך הדמיון (הקטן יותר) בין בני סדרה זו ובין בני סדרות אחרות (כגון המכרסמים, העטלפים, הלויתנים ועוד) נוצר המושג "יונקים" (מחלקת היונקים). היונקים, העופות, הנוחלים, הדו-חיים והדגים מאחדים,

על סמך הדמיון שביניהם, במערכת העולמית הכללית הוצגה מערכת זו, ביחד עם מערכות אחרות של בעלי חיים (כגון: תולעים, רכיכות, קוצי עור (כוכבי ים ועוד), אברי רגליים (חרקים ועוד) מאוחדות במושג אחד „בעלי חיים” (ממלכת בעלי חיים) וממלכה זו עם ממלכת הצמחים מהוות את העולם החי.

בסולם העולה הזה: מין, סוג, משפחה, סדרה, מחלקה, מערכת, עולם החי — הולך וקטן ה„דמיון” (מספר התכונות המשותפות) והולכת וגדולה „ההכללה” (מספר היצורים החיים, שעליהם חל השם הכולל).

יש להעיר, כי מצד שני יכולות להיות קיימות בתוך אוכלוסית המין קבוצות הדומות זו לזו במספר גדול יותר של תכונות מאשר מספר תכונות המין והנבדלות בכך מקבוצות אחרות בתוך המין — הן נקראות בשם זנים.

מושגים כוללים — וישמות כוללים — כאלה בדרגות שונות של הכללה קיימים לא בעולם החי בלבד, אלא גם בעולם הדומם, ואפילו בעולם „המופשט” וביצירות התרבות האנושית, למשל: המחלקות, המשפחות והסוגים השונים של גבישים (לפי סוגי הסימטריה והדרגות השונות של הסימטריה השולטת בהם), תרכובות כימיות מסוימות, אמצעי תחבורה (ביבשה, בים, באויר), בנינים, תבניות הנדסיות (מצולעים, מעגלים, אליפסות וכדומה) וכן הלאה.

כדאי כאן להזכיר, כי ביחס למושגים הכלילים ולישמות הכוללים היה קיים ויכות בפילוסופיה של העת העתיקה וימי הביניים, אם הם רק נוצרו ע״י האדם כדי למיין את העצמים השונים והמרוכבים בעולם ולהקל ע״י כך את ההתמצאות של האדם בעולם, ואין למושגים הכוללים ולשמות הכוללים האלה שום ממשות ריאלית, או הם מסמנים דברים ריאליים הקיימים במציאות. הדעה הראשונה מצאה את בטויה בפתגם: *Universalia sunt nomina* — השמות הכוללים הם שמות (בלבד), ובעלי דעה זו נקראו בשם נומינליסטים, ואת הדעה השנייה הביעו במשפט: *Universalia sunt realia* — השמות הכוללים מביעים דבר ממשי, ובעלי דעה זו נקראו בשם ריאליסטים.

מבלי לקבוע עמדה מסוימת ביחס לכל השמות (והמושגים) הכוללים ראו חוקרי הטבע במין של יצורים חיים, כפי שהוגדר לעיל, ישות ממשית, כי הרי התכונות העיקרות של היצורים בני מין אחד נמסרות בתורשה לילדיהם, ומתקבלת על הדעת ההנחה, כי כל בני מין אחד הם צאצאי הזוג הראשון (או היצור הראשון) מהמין הזה, שנברא ע״י הקב״ה. בהקשר עם השקפה זו (אבל לא כמסקנה הכרחית ממנה) נוצרה הדעה על יציבות המינים, היינו הדעה, שמין אחד איננו יכול להשתנות כך, שייצור ממנו מין חדש, ומספר המינים של היצורים החיים הקיימים עכשו על כדור הארץ הוא אותו המספר, שהיה בו מ, ששת ימי בראשית. את הדעה הזאת הביע וניסח החוקר השבדי לינני (1778—1707), אשר הניח את היסודות למיין שיטתי של הצמחים והחיות. דעה זו שלטה במדע עד מהצית המאה ה־19 — בה נוצרה ההשערה על ההתפתחות בעולם החי, שבה אנו מטפלים במחקר הנוכחי.

ההשערה הזאת רואה בסימני הדמיון של כל היצורים החיים (ולא של היצורים החיים בני מין אחד בלבד) תוצאה ממצאם המשותף של היצורים החיים האלה: המינים בני סוג אחד (הדומים במדת מה זה לזה) נולדו לפי השערה זו מיצורים

חיים שהיו שייכים לסוג מסוים, אשר צאצאיו התפלגו למינים האלה, והוא הדין ביחס לסוגים בני משפחה אחת, למשפחות בנות סידרה אחת, לסדרות בנות מחלקה אחת, למחלקות בנות מערכה אחת, לכל המערכות של עולם בעלי חיים ולכל המערכות של עולם הצמחים — וגם ביחס לעולם הצמחים ועולם בעלי החיים בעצמם: שני „העולמות“ האלה נולדו מהיצורים החיים הראשונים „פשוטים“ שהופיעו על כדור הארץ, ושהם בעצמם לא היו עדיין לא צמחים ולא בעלי חיים... אלא היו הוריהם המשותפים של הצמחים ובעלי החיים, של אלה שחיו פעם על האדמה ונעלמו ממנו ושל אלה הקיימים עכשו. ואחת ההשערות הקיצוניות במהלך המחשבה, המונח ביסוד ההשערה על ההתפתחות ב„עולם החי“, היא ההשערה, שהתומר החי של היצורים החיים הראשונים הנ"ל נוצר מהתומר הדומם שהיה אז על פני כדור הארץ.

טרם שה„סוג“ התפלג למינים שונים, אפשר היה להביט עליו כעל „מין“ מסוים, וההשערה הנ"ל מניחה איפוא, שמין מסוים יכול להוליד וליצור מינים חדשים, היינו היא מניחה שאין בעולם „יציבות המינים“, שעליה דברנו קודם.

מכיון שמניחים שביצורים החיים הפשוטים הראשונים היו גלומים האפשרויות והגורמים הפנימיים של השנויים הכבירים שהתהוו בצאצאיהם ושהביאו להופעת קבוצות רבות וגדולות של יצורים השונים בהרבה מהוריהם, קוראים את הופעת השנויים האלה בפועל בשם התפתחות (אבולוציה — Evolutio) * בניגוד לשנויים הנוצרים בעצמים ע"י גורמים חיצוניים בלבד.

השערת ההתפתחות (האבולוציה) בעולם החי נפוצה בין המדענים ובצבור הרחב החל מאמצע המאה ה־19, אחרי הופעת ספרו של דרווין (1809—1882) בשנת 1859 „מוצא המינים“, ולכן נקראת ההשערה הזאת גם בשם דרוויתיות. עכשו מכנים בשם זה לא את ההשערה הזאת בעצמה, אלא את האופן המיוחד, בו הסביר דרווין את מהלך ההתפתחות.

פרק ב'

„ההוכחות“ להשערת האבולוציה בעולם החי ובקורת „ההוכחות“ האלו

1. ההוכחות מן הסיסטמטיקה ומן האנטומיה המשווה וסתירת ההוכחות האלו

עובדה ידועה היא, כי במחלקות השונות, השייכות למערכת אחת של בעלי חיים או צמחים, קיימת תבנית יסודית אחידה של בנין הגוף. כך, למשל, אפשר למצא את הקוים המשותפים הבאים במבנה הגוף של כל בעלי החוליות (דגים, דו־חיים, זוחלים, עופות ויונקים); שלד פנימי בעל עמוד שדרה העשוי חוליות; צנור

* משמעותה של המלה הלטינית אבולוציה היא: פתיחת מגילה גלולה, קריאה, היינו הופעה בגלוי של דבר, שהיה גלום ב„סתרי“, הופעה בפועל של דבר שהיה גלום כאפשרי.

עצבי מרכזי העובר מצד הגב, ^{אתר דעת - מכללת הרצוג} ~~המרכז~~ ^{עמוד השדרה}; מערכת דם סגורה בעלת לב הנמצא מצד הבטן; אברי נשימה (ריאות או זימים) הקשורים עם החלק הקדמי של צנור העיכול; שני זוגות גפיים — זוג גפיים קדמיות וזוג גפיים אחוריות. מצד שני, שונות הן הצורות בהן מופיעים הצדדים האלה המשותפים לכל בעלי החוליות אצל מחלקות שונות (וגם אצל משפחות שונות של אותה המחלקה) במערכת בעלי החוליות. כך, למשל, מופיעים הגפיים אצל הדגים בצורת סנפירים, אצל העופות (הגפיים הקדמיות) — בצורת כנפים, אצל שאר בעלי החוליות — בצורת רגלים; הגפיים הקדמיות של הצבי הן רגלי ריצה, אצל החולד הן רגלי חפירה, ואצל האדם הן מופיעות בצורת ידיים.

את מציאות הקיום המשותפים בבנין הגוף אצל כל בעלי החוליות אפשר להסביר ע"י ההשערה, שכולם הם ממוצא משותף — היינו, שהיו להם הורים משותפים שמהם ירשו את הקיום המשותפים האלה; ואת השוני שבצורות הרבות, שבהן מופיעים הקיום המשותפים האלה, אפשר להסביר ע"י הסתגלות המחלקות השונות של בעלי החוליות לתנאי הסביבה, בה הם חיים (הדגים — לחיים במים, העופות — לחיים באויר ושאר בעלי החוליות — לחיים על היבשה). את ההסבר הזה נותנת ההשערה על ההתפתחות בעולם החי. אברים כמו סנפירים, כנפים, ידיים, השייכים לטיפוס יסוד אחד מבהינת מבנם האנטומי והתפתחותם העוברית, אם כי תפקידהם יכולים להיות שונים, נקראים בשם אברים הומולוגיים, בעוד שאברים אחרים, הדומים לאברים ה"נ"ל מבהינת צורתם או תפקידיהם, אבל לא במבנם הפנימי והתפתחותם העוברית, נקראים בשם אברים אנלוגיים. כך, למשל, נחשבים כאברים אנלוגיים כנף החרק וכנף העוף. אף על פי שתפקידם של כנף העוף וכנף החרק לעוף באויר הוא שווה, הרי שונים הם זה מזה הן במבנם האנטומי והן בהתפתחותם העוברית. בבוטניקה מציינים את מחטי האורן כאנלוגיים ולא כהומולוגיים למחטי הקווארונה, כי אלה האחרונים אינם עלים אמיתיים כמחטי האורן, אלא ענפים הנושאים קשקשים זעירים, שהם הומולוגיים לעלים. מצב זומה קיים בצבר ש"עליו" אינם אלא ענפים, נושאי פרחים ופירות — וקוצים, שהם עליו האמיתיים של הצבר.

השערת ההתפתחות בעולם החי עשויה להסביר מצד אחד גם את העדר אברים מסויימים, הנמצאים בתבנית היסודית של קבוצה אחת, אצל מינים מסויימים, השייכים לקבוצה זו, למשל: את העדר הזנב אצל הצפרדע, אצל קופים מסויימים ואצל האדם, את העדר הגפיים האחוריות בליתן ואת העדר הגפיים בנחשים.

ומצד שני עשויה ההשערה הזאת להסביר גם את מציאותם של אברים מנוונים (רודימנטריים) במינים מסויימים של בעלי חיים שלהם אין כל תועלת באברים כאלה, בעוד שבמינים אחרים מאותה הקבוצה הסיסטמטית מפותחים האברים האלה ופועלים יפה. מספיק להזכיר את המעי העיזור אצל האדם, בעוד שביונקים אוכלי עשב כמו הסוס, הארנבת ואורנג אוטנג מעי זה מפותח היטב.

בהסברים האלה, שהשערת ההתפתחות בעולם החי נותנת לתופעות ה"נ"ל, רואים החוקרים הוכחות לאמיתת ההשערה הזאת.

1) ראשית, אין ה"הסבר", שנותנת השערה מסוימת לתופעות שונות (ואפילו אם הן רבות מאד!) יכול עדיין לשמש הוכחה, שההשערה הזאת היא נכונה. לשם כך יש קודם כל לדרוש, שההסבר הזה יהיה יחידי ובלעדי, היינו, שבאופן אחר אי אפשר יהיה להסביר את התופעות האלו. (ואפילו אם ההסבר הזה הוא יחידי ובלעדי. אין עדיין בטחון, שההשערה הנותנת אותו היא נכונה — ראה מאמרו של מר י. ר. עציון, "האמת המדעית והאמת הדתית")*. וכפי שציין פרופ' פורטמן, אפשר להסביר את הדמיון ההדרגתי בין היצורים החיים גם כתוצאה מתכנית מיוחדת של הבורא, אשר יצר קבוצות מסוימות של היצורים החיים בצורות דומות לפי שיטה מסוימת.

2) שנית, לא תמיד מעיד דמיון בין יצורים חיים על מוצא משותף של היצורים החיים האלה. כך, למשל, מבדילים בין היונקים היולדים וולדות חיים שתי תת-מחלקות: מחוסרי שיליה (בעלי כיס) ובעלי שיליה, ובכל תת-מחלקה קיימות הסידרות: מכרסמים, אוכלי חרקים וטורפים. כל סידרה כזו של תת-מחלקה אחת דומה בהרבה סימנים מורפולוגיים ואנטומיים לסידרה המתאימה בתת המחלקה השניה — ואין להעלות על הדעת, כי הטורפים, למשל, מתת המחלקה בעלי כיס (שהם מחוסרי שיליה) הם ממוצא משותף עם הטורפים של תת המחלקה בעלי שיליה.

3) ואחרון אחרון חביב: טרם שנבדוק את ההסברים, שהשערת ההתפתחות נותנת לדרכי ההתפתחות, היינו, לדרכים, שבהם נתהוו השנויים הכבירים בצאצאים בעלי מוצא משותף, אין לנו יסוד לקבל שום הסבר, שהיא מתימרת לתת לאילו תופעות שהן, ואת הצד הזה של השערת ההתפתחות נברר להלן.

4) במציאותם של אברים רודימנטריים בגוף בעלי חיים, היינו, אברים, שאינם מפותחים יפה ואינם מביאים תועלת לבעלי החיים בהם הם נמצאים, בעוד שבבעלי חיים אחרים, שבהם הם מפותחים יפה, הם מביאים תועלת רבה — רואים חוקרים מסוימים הוכחה נגד בריאת בעלי החיים ע"י הבורא לפי תכנית אחידה מסוימת, כי הרי הבורא לא ברא בגוף בעל חי דברים שהם מיותרים בשבילו (ולפעמים עלולים להביא לו נזק, כמו התוספתן למעי העיור אצל האדם!). ואם איננו מתקבל על הדעת ההסבר, שעליו דיבר הפרופ' פורטמן, הרי נשאר ההסבר היחידי, הניתן ע"י השערת ההתפתחות!

נגד טענה זו יש להגיד, ראשית, שאת העובדה, שאין האברים הרודימנטריים האלה מביאים תועלת לבעל חי בו הם נמצאים, יש לנסח כך: לע"ע איננה ידועה לנו תועלת כזו. אין זה עדיין אומר, שתועלת זו איננה. כדוגמה לאי נכונות מסקנה כזו אפשר להביא את בלוטת המגן, שגם בה ראו אבר רודימנטרי מחוסר תועלת, בעוד שאחר כך נתגלה שיש לבלוטה זו תפקידים חשובים מאד בחיי הגוף. ושנית, אם אנו מקבלים את ההנחה, שתכנית היסוד של גוף בעלי החיים נקבעה ע"י הבורא

* פורסם ב"ניב המדרשים" תשכ"ד ובחוברת ג' של "בשדה חמד" שנת תשכ"ה — וראה נספח.

— אין לשאול „קושיות“ על המוראָנאָעֶנע שחלצו „המחנות“ יודע מה שהוא עושה, מבלי שאנו נבין את כל אשר הוא יודע ועושה!

ומלבד זאת •

אמנם, אם ישנם לשני יצורים מוצא משותף, יש להם גם תכונות דומות, אבל העובדה שישנן לשני יצורים תכונות דומות, איננה יכולה עדיין לשמש הוכחה למוצאם המשותף. גם את המינרלים השונים אפשר לסדר ב„סוגים“ וב„משפחות“ מסוימות על סמך הדמיון ביניהם, אבל אין לראות בכך „הוכחה“, שהם „התפתחו“ מ„הורים“ משותפים. ושלא תמיד אפשר להגיד זאת גם על יצורים חיים, מראה דוגמת המכרסמים והטורפים של בעלי הכיס ובעלי השיליה, שהוכרנו לעיל.

2. ההוכחות מן האמבריוולוגיה (המדע על התפתחות העובר) וסתירת ההוכחות האלו

בהתפתחות העובר במינים הקיימים עכשו, אפשר לראות שלבים, בהם קיים דמיון בין העובר ובין המבוגרים מאותם המינים, שבהם רואה השערת האבולוציה את „האבות“ של המינים המודרניים הנ”ל. כך, למשל, עובר האדם (וכל היצורים הרב־תאיים) מתחיל את חייו בצורת תא אחד — הביצה שהופרתה — והרי בצורת תא אחד חיים עכשו כל היצורים החד־תאיים (אמיבות, חידקים וכדומה). ובהתאם להשערת האבולוציה, התפתחו כל הרב־תאיים מיצורים חד־תאיים. כמעט אצל כל הרב־תאיים מופיע בהתפתחות העובר שלב (שלב הגסטרו־לה), שבו מורכב העובר משתי שכבות של תאים בלבד, וביניהם נמצא נוזל העובר. מבנה דומה של הגוף קיים אצל הנבוכיים (הידרה, מידוזה וכדומה), — גופם מורכב משתי שכבות (ריקמות) עיקריות בלבד, אקטודרמה ואנטודרמה, וביניהם נמצאת ריקמת ביניים, והשערת האבולוציה רואה ביצורים, הדומים לנבוכיים, את „האבות“ לכל שאר המערכות של בעלי החיים. בשלב מסוים של התפתחות עוברי היונקים, העופות והזוחלים מופיעים בצדי הראש (ב„צואר“) של העובר מעין סדקים, הנעלמים אחר כך והמזכירים את פתחי הזימים של הדגים, ולפי השערת האבולוציה מופיעים הדגים (או יצורים הדומים לדגים) כ„אבותיהם“ של שאר בעלי החוליות (הדו־חיים, הזוחלים, העופות והיונקים). בשלב מסוים של התפתחות עובר האדם (ועוברי יונקים אחרים) ניכרות בתלכו האחורי של הגוף חוליות אחדות, הנעלמות אחר כך בעובר של האדם והמתפתחות לזנב בעוברי היונקים האחרים. בגיל של 5 חדשים כל הגוף של עובר האדם מכוסה בשערות כמו גופם של עוברי שאר היונקים; אצלם נשארות השערות בכל ימי חייהם, ובעובר האדם נשארות רק שערות הראש, ונושרות כמעט כל שאר השערות.

הדמיון הזה בין שלבים מסוימים בהתפתחות העובר בבעלי חיים הקיימים עכשו ובין מבנה גופם של בעלי חיים מבוגרים מקבוצות שונות, שהם לפי השערת האבולוציה, „האבות“ (או דומים לאבות המשוערים) של בעלי החיים הנ”ל, נתגלה גם בעובדות הבאות. כל בעלי החוליות היבשתיים מתפתחים במי השפיר שבשיליה — בדומה לדגים, שמקום חיותם הוא מים; ולפי השערת האבולוציה „התפתחו“

בעלי החוליות היבשתיים מבעלי אחוליות, שחיות במצב (דגים) ; בשלב מסוים של התפתחות העוברים של בעלי החוליות נכר בעוברים האלה מיתר הגב, שממנו מתפתח אחר כך עמוד השדרה — ומיתר הגב נמצא במשך כל ימי החיים ביצור חי מבוגר, האיזמלון, שבו, או ביצור דומה לו, רואה השערת האבולוציה את „האב“ שממנו השתלשלו כל בעלי החוליות, ובשלב מסוימים דומה העובר של האדם לא לעובר של הקוף בלבד, אלא גם לעוברי יונקים אחרים.

אם נקבל את ההשערה על התפתחות כל העולם החי הקיים עכשו ממינים היים אחרים שהיו פשוטים יותר מאלה הקיימים עכשו, ואם נוסף להשערה זו את ההשערה החדשה, כי התפתחות העוברית של כל פרט מהמינים החיים עכשו היא כעין תורה על התפתחות המינים האלה מ„אבותיהם“, המינים הפשוטים יותר שקדמו להם והיו שונים מהם (ההשערה הזאת ידועה בשם „החוק הביוגיניטי“ של היקל), — נותנת שתי ההשערות האלו ביחד הסבר לתופעות הדמיון המתוארות לעיל: היינו, הדמיון הזה הוא תוצאה מהתורשה, שהנחילו „אבותיהם הקדמונים“ לצאצאיהם — למינים הקיימים עכשו. חסידי ההשערה על התפתחות המינים רואים באפשרות ההסבר הזה הוכחה מיוחדת לנכונותה של השערת ההתפתחות, ומהשלבים המופיעים בהתפתחות העובר הם מסיקים מסקנות על שלבי ההתפתחות של המין מ„אבותיו“. את החוק הביוגיניטי ניסח ממצאיו היקל כך: האונטוגיניה (התפתחות העוברית של הפרט) היא חזרה על הפילוגיניה (התפתחות המין מ„אבותיו“ הקדמונים).

קיימות אמנם עובדות, הסותרות כאילו את „החוק הביוגיניטי“. נביא אחדות

מהן:

א) בעוברים של בעלי החיים הקיימים עכשו אינם מופיעים, לפעמים, אברים, שהיו קיימים ב„אבותיהם“ המשוערים של מיני בעלי החיים האלה לפי השערת האבולוציה. כך, למשל, איננו מופיע „קו הצד“ בעוברי הזוחלים, העופות והיונקים, אם כי הוא מצוי בדגים, שמהם „התפתחו“, לפי השערה זו, בעלי החוליות היבשתיים הנ"ל.

ב) לעומת זאת מופיעים בעוברים של הזוחלים, העופות והיונקים אברים, כמו למשל, עטיפות עובריות, החסרים לגמרי לבעלי חיים מבוגרים מאיזה מין שהוא.

ג) בהתפתחות העוברית מופיעים לפעמים אברים שונים לא באותו הסדר, שבו התפתחו האברים האלה בשלבי התפתחות המינים, לפי השערת האבולוציה. כך, למשל, נוצרת העין העוברית של כל בעלי החוליות בשלב מוקדם מאד, ואין להניח, גם לפי השערת התפתחות המינים, שאבר זה הקדים את האברים האחרים בהתפתחות זו.

אבל כבר היקל בעצמו הכניס ב„חוק הביוגיניטי“ שלו שנויים מסוימים, העשויים לבטל את ה„עוקץ“ של העובדות האלו. ראשית, הוא רואה בהתפתחות העובר לא חזרה מדויקת על התפתחות המין, אלא חזרה מקוצרת עליה, ולכן יכולה היא ל„דלג“ על תכונות מסוימות, שהיו אצל „האבות“ של המין הזה; ושנית, יכולות להופיע בהתפתחות העובר גם תכונות חדשות, שלא היו אצל „אבות המין“, בהתאם לתנאים המיוחדים, שבהם מתפתח העובר.

אולם עצם ההשערה (שהיקל הציע ממצח הרצחוק), שהתפתחות העובר היא חזרה תורשתית (איזו שהיא) על התפתחות המין או קשורה באיזו צורה שהיא עם ההתפתחות הזאת, נתגלתה כמזוהלת כל יסוד מדעי.

הדמיון בין הביצה המופרית ובין יצור חי מבוגר חד-תאי הקיים עכשו (או שהיה קיים מתי שהוא) — דמיון המתבטא בחד-התאיות של שני אלה — הוא חיצוני בלבד, ובתכנם הם שונים זה מזה תכלית עניו. כפי שהוכח במדע ועל התורשה, קשורות התכונות, הנמסרות בתורשה מהאבות לצאצאיהם, בחמרים מסוימים, הנמסרים מהראשונים לאחרונים. והרי מיצור חד-תאי (למשל, מאמיבה) יכול להוצר (ע"י התחלקות) רק יצור חד-תאי מאותו המין, ומביצה המופרית באיזה מין שהוא, למשל במין האדם או הנחש, מתפתח גם כן יצור מאותו המין. זאת אומרת, החמרים שמהם בנויים הגרעין והפרוטופלסמה של שני, „החד-תאיים“ האלה — האמיבה והביצה המופרית של אדם או נחש — והכחות הגלומים בחמרים אלה — הם שונים זה מזה לא פחות, מאשר שונה האמיבה המבוגרת מן האדם או הנחש המבוגרים, לכן אינם ואינם יכולים להיות בהם חמרים תורשתיים משותפים, שירשו מ„אבותיהם“ המשותפים. אם אפילו נניח, שהיו לאדם ולאמיבה בעבר הרחוק „אבות“ משותפים — הרי בהשתלשלות הדורות נוצרו באדם חמרים תורשתיים „חדשים“ השונים לגמרי מאלה שבאמיבה, ואין ביניהם שום דבר משותף, פרט לתכונות המשותפות לכל בעלי החיים. אין איפוא כל יסוד לראות ב„חד תאיות“ של האמיבה והביצה המופרית של האדם (או בעל חי אחר), „שריד“ של תורשה. והוא הדין גם ביחס לשאר ה„דמיונות“ שעליהם דובר לעיל ויכול להיות מרובה. למשל, הביסטולה של עובר באיזה שהוא מין רב-תאי והגוף הדו-שכבתי של ההידרה הם יצורים השונים לגמרי זה מזה בתכנם ובמהותם, למרות הדמיון החיצוני שבמבנה גופם, כי מהבלסטולה של עובר איזה שהוא מתפתח רק יצור השייך למין שלו שייך העובר הזה, היינו, היא מכילה בתוכה רק את החמרים התורשתיים של אותו המין, בעוד שתאי גוף ההידרה, למשל, מכילים בתוכם רק את החמרים של המין, שלו שייכת הידרה זו ולא את החמרים התורשתיים של בלסטולת בעל חי אחר, ואין איפוא כל יסוד לראות בדמיונם החיצוני דבר תורשתי; גם הסדקים שבצואר העובר של בעלי החוליות היבשתיים (מהסדקים האלה מתפתחים העצמות שבאוזן התיכונית) וסדקים כאלה בעוברי הדגים, שמהם מתפתחות קשתות הזימים) הם שני דברים השונים לגמרי במהותם, אין בהם עצמם שום חומר ושום דבר תורשתי משותף, ולכן אין יסוד לראות דבר תורשתי גם בצורתם. ולמרות כל הדמיון החיצוני בין עובר האדם ובין עוברי יונקים אחרים בשלב מסוים של התפתחותם, נבדלים שני העוברים זה מזה גם בשלב העובר לא פחות מאשר אדם מבוגר נבדל מכלב מבוגר, למשל, היינו, אם אפלו נניח, שהשערת האבולוציה היא נכונה — לא נכון ולא יכול להיות נכון ה„חוק הביוגניטיבי“ של היקל, מפני שהתפתחות העובר בשום אופן איננה — ואיננה יכולה להיות — חזרה על התפתחות המין — ולכן אין התפתחות העובר יכולה לשמש הוכחה להתפתחות המין. ויפה אמר הביולוג קרל גגנבוירר כי חיפש יחסים פילוגניטיים (היינו, יחסים בין מינים שונים בהתפתחותם אחד מהשני) בשלבים שונים של ההתפתחות העוברית

זהו משחק בלבד, המבוסס על הדמיון ולא על המציאות, ומשחק מסוכן העלול להביא ליצירה דמיונית של מצבים פיקטיביים וגם של אורגניזמים פיקטיביים, שאין המדע עשוי לאשרם, מפני שאין להם אחיזה במציאות. לדעה זו מסכים גם הביולוג המפורסם אוסקר הרטביג בספרו, „התהוות האורגניזמים“.

החוקרים המודרניים מקבלים במקום „החוק הביוגניטי“ את הכלל הבא: בראשית ההתפתחות של העובר מופיעים בו הסימנים החיצוניים המשותפים למערכות גדולות; אחר כך חלה דיפרנציאציה בעוברים השונים, המגלים את הסימנים החיצוניים המשותפים למשפחות ולסוגים, מאוחר יותר קיים עדיין דמיון חיצוני בין עוברי המינים או הונים השונים; ורק בשלב מאוחר של התפתחות העוברים מתבלטות התכונות המיוחדות של הפרט, כפי שהן מופיעות אצל היילוד. בכלל הזה אין כל רמז להוכחה על התפתחות המינים, ולו היה בו רמז כזה, הרי אין לו כל יסוד ממשי לכך, כפי שהוסבר לעיל.

בגיל הרך של בעלי החיים קיים עדיין דמיון חיצוני גדול יותר בין המינים השייכים לקבוצות סיסטימטיות שונות, מאשר בגיל המבוגר של בעלי החיים האלה. מעובדות אלו הסיקו את הכלל על הדמיון היבנולי, היינו, דמיון היצורים במינים שונים בעודם בגיל צעיר. כך, למשל, רב יותר הדמיון בין תינוק הקוף ותינוק האדם מאשר בין קוף מבוגר ואדם מבוגר. אף בצמחים ידועות עובדות דומות. למשל, במינים אחדים של שיטה, שמוצאם מאוסטרליה, אין העלים מנוצים לעלעלים כמו בשאר מיני השיטה, אבל בנבטים של מינים אלה אפשר להבחין בעלים מנוצים, כמו בנבטים של שאר מיני השיטה.

אבל גם ב„צעירים“ אלה הדמיון הוא חיצוני בלבד, ותינוק של האדם הוא שונה בכל מהותו הפנימית מתינוק של הקוף: מספיק להזכיר, כי בתינוק של אדם נמצאים כל החמרים וגלומים כל הכחות, המביאים להתפתחותו של אדם מתינוק זה, בעוד שתינוק של הקוף גלומים הכחות ונמצאים החמרים, המביאים להתפתחות של קוף.

3. ההוכחות מן הסירו-דיאגנוזה וסתירתן (סירום-נסיוב)

בזמן האחרון רואים הוכחות למוצא המשותף — או השונה — של מינים שונים מבעלי החיים בריאקציות מסוימות של נסיוב הדם מבעלי החיים האלה, בבואו במגע עם הדם של יצורים חיים אחרים.

הוכח ע"י נסויים, שאם מכניסים למבחנה את דמו של עכבר, למשל, ומוסיפים לתוכו נסיוב (דם שממנו הורחקו הכדוריות האדומות) של חולדה (השייכת, כמו עכבר, למשפחת המכרסמים), לא יחולו שנויים ניכרים בתמיסה זו. אבל אם נוסף לדם העכבר שבמבחנה נסיוב הדם של כלב, למשל (השייך למשפחה אחרת), ימיס במבחנה נסיוב הדם של הכלב את הכדוריות האדומות שבדמו של העכבר.

כך הוא הדבר במבחנה, אולם שונה היא התגובה בגוף החי. אם נזריק לורקי העכבר החי נסיוב מדמו של כלב, יוצרו בדם העכבר חמרים מיוחדים, „נוגדנים“, הסותרים את פעולת ההמסה של הכדוריות האדומות בדמו של העכבר ע"י הנסיוב הנ"ל. את הנוגדים האלה אפשר להפריש מהדם המעורב הנ"ל אם נשים נסיוב מהדם

הזה במבחנה ונערב בתוכו נסיון מדמו של הכלב. במבחנה יוצר משקע המכיל את הנוגדנים הנ"ל. ומשקע כזה יוצר, אם במקום נסיון דמו של הכלב נזריק לתוך זרידי העכבר התי נסיון דמו של זאב (השייך אף הוא למשפחת הכלבים), אבל המשקע לא יוצר, אם נחליף את נסיון דמו של הכלב בנסיון דמו של סוס, למשל, השייך למשפחה אחרת. יוצא איפוא כי בדרך זו אפשר לבדוק את השייכות של שני מינים למשפחה אחת, — או, כפי שאומרים בעלי ההוכחה הנ"ל להשערת ההתפתחות, את הקירבה המשפחתית של שני המינים האלה.

ובדרך זו ניתן גם לבדוק את מידת „הקירבה המשפחתית” של צמחים ממינים שונים. הורקת חלבון מנבטי הפול, למשל, לתוך דמו של העכבר תגרום אף היא ליצירת נוגדנים בנסיון דמו של העכבר (שאפשר להפרישם, במשקע מיוחד, כפי שתואר לעיל) ואותו הדבר יקרה, אם במקום חלבוני הנבטים של פול נזריק את חלבני הנבטים של בקיה (השייכת, כמו הפול, למשפחת הקיטניות), אבל חלבוני צמחים ממשפחות אחרות לא יגרמו ליצירת הנוגדניים הנ"ל.

נגד הוכחה זו אפשר לטעון את הטענה הבאה. אנו מחסיים למשפחה אחת את המינים (או את הסוגים) שיש להם תכונות משותפות רבות, אבל, כפי שהוכחנו בסעיף 1, אין העובדה הזאת משמשת הוכחה ניצחת למוצא המשותף של המינים האלה. התגובה הדומה של מינים, השייכים למשפחה אחת, היא תכונה משותפת נוספת לתכונות המשותפות של המינים האלה, וכשם שאין בשאר התכונות המשותפות האלו כדי להוכיח את מוצאם המשותף של המינים האלה, כך אין זה גם בכת התכונה המשותפת הנוספת הזאת.

מלבד זאת, לא תמיד מוכיחה שיטה זו את קירבת המשפחה בין מינים שונים, שאותה מסיקה השערת האבולוציה על סמך נתונים אחרים.

4. ההוכחות מהביוגיאוגרפיה (הגיאוגרפיה של היצורים החיים) וסתירתן

תפוצתם של היצורים החיים, הצמחים והחיות, במקומות שונים על פני כדור הארץ, איננה נותנת — ואיננה יכולה לתת — שום הוכחה ישירה על מוצאם ההתפתחותם של המינים הקיימים עכשיו על פני כדור הארץ מהורים משותפים. אולם בחקר תפוצתם של היצורים החיים (ובכך מטפלת הביוגיאוגרפיה) ניתקלים אנו בתופעות מסוימות, שאפשר להסבירן ע"י השערת האבולוציה (אם נצרף אליה השערות גיאולוגיות מסוימות). בהסברים אלה רואים חסידי השערת האבולוציה „הוכחות” לנכונותה של השערה זו. נביא כאן אחדות מהתופעות האלו.

א. ביבשת אוסטרליה (ובאיים הקרובים לה) מצויים מינים רבים של יונקים ירודים (הברוזן, המתרבה ע"י ביצים, וחיות כיס) שאינם מצויים במקומות אחרים ושמהם, לפי השערת האבולוציה, התפתחו היונקים העילאיים (בעלי שיליה), ואלה האחרונים אינם מצויים באוסטרליה (פרט לכלב „דינגו” ומינים שונים של מכרסמים ועטלפים, שבאו, כנראה, לאוסטרליה מיבשות אחרות). לעומת זאת מצאו את שרידי היונקים הירודים הנ"ל ביבשות אחרות. השערת האבולוציה נותנת לתופעות אלו את ההסבר הבא. בהתאם להשערה גיאולוגית מסוימת נותקה יבשת אוסטרליה

מיבשת אסיה בזמן קדום, בו היו גפוניים, טינגקים, הירודים על כל פני כדור הארץ. בשאר היבשות התפתחו מהם היונקים העילאיים והושמדו היונקים הירודים במלחמת הקיום אתם, ומפני שהיונקים העילאיים לא יכלו להגיע לאוסטרליה, נשתמרו בה היונקים הירודים הנ"ל, שמהם לא התפתחו יונקים עילאיים.

ב. לעומת זאת קיים דמיון בין העולם החי באמריקה הצפונית ובצפון אירופה ואסיה, אם גם יש שנוי מסוים במינים קרובים זה לזה בשני המקומות הנ"ל. אם נקבל את ההשערה הגיאולוגית, שבזמן קדום היו היבשות האלו מחוברות זו לזו ע"י גשר יבשתי, שנפסק אחר-כך, יכולה השערת האבולוציה להסביר את הדמיון הנ"ל ע"י מוצאו של העולם החי בשני המקומות האלה מהורים משותפים, ואת השוני — ע"י ההתפתחות השונה של המינים בשני המקומות האלה, אחרי שהיבשות האלו נפרדו זו מזו ובעלי החיים לא יכלו לעבור מאחת לשניה.

ג. העולם החי באי מדגסקר, למשל, שונה מהעולם החי באפריקה, שאליה קרוב האי הזה. אם נקבל את ההשערה הגיאולוגית, שהאי נותק מהיבשת בזמן קדום, אפשר להסביר על פי השערת האבולוציה את השוני הזה ע"י כך, כי ההתפתחות בשני המקומות הנ"ל הלכה בכיוונים שונים והבידוד הגיאוגרפי של שני המקומות האלה זה מזה מנע את ההשתלבות של שני הכיוונים האלה זה בזה.

קיימות, אמנם, תופעות ביוגיאוגרפיות הסותרות, כאילו, את ההסברים של השערת האבולוציה, כי הבידוד בין שני מקומות גורם ליצירת מינים שונים במקומות האלה. כך, למשל מהטפירים (הם „קרובי" הסוסים) קיימים בעולם מינים מעטים, אחד מהם חי בהודו, והשני — באמריקה הדרומית, ובשום מקום אחר בעולם אין שני המינים האלה מצויים. אבל אם נקבל את ההשערה שהודו ואמריקה הדרומית היו פעם שייכים ליבשת אחת, והטפירים האחרים שהיו בין שני המקומות האלו נשמדו, אין בעובדה הנ"ל סתירה להשערה שכל מיני הטפירים התפתחו מהורים משותפים (דירקן, תורת ההתפתחות הכללית).

על כל „ההוכחות" האלו של השערת האבולוציה אפשר רק להגיד כי בתפוצתם של היצורים החיים על פני כדור הארץ אין למצוא שום סתירה להשערה זו, ביחוד אם נש"ב אותה עם השערות גיאולוגיות מסוימות, ובעזרת תוספת השערות אחרות אפשר להסביר ע"י השערות האבולוציה תופעות אחדות באופן תפוצתם של היצורים החיים על פני כדור הארץ, אבל הן בהעדר הסתירה הנ"ל והן באפשרות של הסברים (וביחוד אם הם מבוססים על השערות נוספות) אין משום הוכחה לנכונותה של השערת האבולוציה.

5. ההוכחות מן דפליאונטולוגיה

(פאליאוס — קדום, עתיק; אונטוס — יצור, לוגוס — מהע; פאליאונטולוגיה — המדע על היצורים העתיקים, הקדומים).

את ההוכחות החזקות ביותר והמשכנעות ביותר להשערת האבולוציה רואים חסידיה של השערה זו בממצאים המאובנים, שאותם חוקרת הפאליאונטולוגיה. נביא כאן את ההוכחות האלו — ונבדוק את כח הדיוכחה שבהן.

1) בכדור הארץ נתגלו במקומות שונים מאובנים, שבהם אפשר לראות שרידי צמחים ובעלי חיים. חלק מהשרידים האלה יכולים להיות שרידי צמחים ובעלי חיים ממינים, החיים עכשו על כדור הארץ. מעובדה זו אפשר להסיק את המסקנה, שהם שרידי צמחים ובעלי חיים ממינים, שחיו פעם על כדור הארץ ועכשו נעלמו ממנו. והנה באבנים או בשכבות האדמה, שהן קדומות יותר לפי חישוביה של הגיאולוגיה (המדע על התפתחות כדור הארץ) מופיעים שרידים מיצורים חיים פשוטים יותר מאשר באבנים ושכבות אדמה המאוחרות יותר לפי החישובים הנ"ל, וככל שהאבנים ושכבות האדמה צעירות יותר, מצויים בהן שרידים מאובנים מיצורים חיים מפותחים יותר. כך, למשל, מופיעים השרידים הראשונים של דגים במאובנים „קדומים” יותר, במאובנים מוזמן מאוחר יותר מופיעים השרידים הראשונים של הדרוויים, אחריהם — השרידים הראשונים של הוולטים, אחר כך — של העופות ושל היונקים, בהתאם לסדר הופעת בעלי החיים האלה על פני האדמה, שאותו קובעת השערת האבולוציה. זה נותן מקום למסקנה, שמיני הצמחים ובעלי החיים, המופיעים כמאוחרים יותר על פני האדמה, התפתחו מהמינים שקדמו להם ושהיו פשוטים יותר.

2) אחד הקשיים הגדולים, שבהם נתקלת השערת ההתפתחות של המינים בעולם החי, הוא התהום הגדולה, המפרידה עכשו בין מחלקות שונות של מערכה אחת וביחוד בין המערכות השונות של העולם החי, למרות כל התכונות המשותפות ביניהן. למשל, למרות כל הסימנים המשותפים לכל המערכת של בעלי החוליות (עמוד השדרה המכיל בחוכו מערכת עצבים מרכזית, הנמצאת מעל לצינור העיכול, בנגוד לפרוקי הרגלים, למשל, שאצלם נמצאת מערכת העצבים המרכזית מתחת לצינור זה — מערכת דם סגורה, קיום קשר בין אברי הנשימה ובין החלק הקידמי של צינור העיכול, ועוד) קיימים הבדלים גדולים מאד בין המחלקות השונות של מערכת זו. נזכיר רק אחדים מהם:

1) העור מכוסה אצל הוולטים בקשקשות, אצל העופות בנוצות, אצל היונקים בשערות.

2) הדם הוא מעורב אצל הדגים, הדרוויים והוולטים וחומו תלוי בחום הסביבה, ואצל העופות והיונקים הוא בלתי מעורב וחומו הוא קבוע.

3) העופות הן בעלי מקור ומחוסרי שיניים, ושאר המחלקות הן בעלות שיניים. ועוד ועוד.

ויש להוסיף, שקיימים גם הבדלים מהותיים בין המינים השונים השייכים למשפחה אחת (ההבדל העיקרי ביניהם הוא בכך, שאין שני מינים שונים מזדווגים, בדרך כלל, זה עם זה, ובמקרים היוצאים מן הכלל הזה הוולדות הם עקרים) והבדלים עוד גדולים מאלה קיימים בין המערכות השונות (חד תאיים, נבוביים, קוצני עור, תולעים, רכיכות, פרוקי הרגלים) ובין כל אחת מהן לבין מערכת בעלי החוליות. והנה לו היה אב משותף למינים שונים, למחלקות שונות ולמערכות שונות של היצורים החיים, כפי שמניחה השערת התפתחות המינים, הרי צריכים היו להיות קיימים — אם לא בהווה, לכל הפחות בעבר — יצורי ביניים בין המחלקות השונות של בעלי החוליות, למשל (או בין המחלקות השונות במערכה אחרת), בין סוגים

שונים במחלקה אחת, בין מינים אֲחֵרִים בְּמִצְרַיִם אֲחֵרֵי אֵלֶּיךָ וּפִילוֹ בֵּין מַעֲרֻכּוֹת שׁוֹנוֹת. אבל, אם גם נדירים מאד מימצאים של שרידים מיצורי ביניים כאלה, הרי בכל זאת נמצאו אחדים, מהם, ובהם רואים חסידי ההשערה על התפתחות המינים הוכחות מיוחדות להשערה זו. כך, למשל, נמצאו שרידים של יצור, שיש בו הן סימנים מובהקים של עוף והן סימנים מובהקים של זוחל: גופו היה מכוסה בגוצות, הוא היה בעל כנפים ובעל מקור (ומכסה הנוצות יכול להעיד גם על כך, שהיה לו דם בעל חום קבוע) כמו העופות, אבל היו לו שיניים בלסתות כמו אצל הזוחלים והיה לו גם זנב ארוך (בעל 21 חוֹלִיָּה) כמו אצל הלטאה, בעוד שהעופות הם מחוסרי שיניים ומספר החוליות שבזנב מגיע אצלם רק עד 6. החוקרים ראו ביצור הביניים הזה את אחד הצאצאים מהאב המשותף של הזוחלים והעופות, שבו מופיעה צורת המעבר מזוחלים לעופות, וקראו ליצור הזה ארכיאופטריקס — העוף הקדמון. עליו מביטים כעל הוכחה נוספת להשערת התפתחות המינים.

3) אחת ההוכחות הקלסיות להשערת התפתחות המינים רואים חסידיה של השערה זו גם ב„יצורי המעבר“ בין הסוסים „הקדומים“ לסוסי זמננו. הסוס החי בזמננו הוא בהמה גדולה, ההולכת על גפיים המסתיימות באצבע אחת, שבקצה נמצאת הפרסה. הנה נתגלו באמריקה הצפונית בזמננו עצמות של „סוסי“ השונים במספר אצבעותיהם מאלה החיים בזמננו: בעלי 4 אצבעות ברגליהם הקדמיות ובעלי 3 אצבעות ברגליים האחוריות — אותם מיחסים החוקרים לתקופה קדומה יותר מזו שבה הופיעו הסוסים הבאים: בעלי 3 אצבעות בכל רגל, אלא 2 מהן היו צדדיות ולמעלה מהאצבע הבינונית, שעליה היו הולכים, והאצבעות הצדדיות לא היו נוגעות בקרקע בשעת ההליכה, ובסוף התקופה הזאת מוצאים כבר שרידי סוסים הדומים לאלה שבזמננו: בעלי אצבע אחת, ושתיים הצדדיות הן מנוונות.

המסקנה שמסיקים מעובדות אלו חסידי ההשערה על התפתחות המינים היא, שסוסי זמננו הם צאצאי הסוסים „הקדומים“ הנ”ל שצורת אבותיהם השתנתה אצלם בהדרגה הודות לגורמים שעליהם ידובר להלן.

4) אחת המסקנות מן ההשערה על התפתחות המינים היא, שהאדם התפתח מיצורים הדומים לקופים, היינו, לאנשים ולקופים החיים בזמננו היו אבות משותפים. והנה נתגלו שרידי יצורים, שבהם רואים חסידי ההשערה על התפתחות המינים צורות מעבר בין האדם לקוף, היינו הוכחה מיוחדת למוצא האדם מיצורים הדומים לקופים. כדי שנבין את ההוכחה הזאת, נביא כאן את ההבדלים האנטומיים החשובים ביותר בין האדם ובין הקוף הדומה ביותר לאדם — הגורילה.

- 1) קופסת המוח של הגורילה איננה עולה בנפחה על 650 סמ"ק, נפח קופסת המוח של האדם מגיע ל-1500 סמ"ק.
- 3) אצל הגורילה (ושאר הקופים) מפותחים הניבים יותר מאשר שאר השיניים, ובאדם אין הניבים עולים בגדלם על שאר השיניים.
- 3) באדם נמצאת בלסת התחתונה בליטת סנטר החסרה בקופים.
- 4) האדם הולך על שתיים והקוף על ארבע רגליים.

ועוד.

והנה בשנת 1892 גילה רופא העלילה באי-הצורה חלקים מסוימים משלד של יצור שהיה כנראה זקוף קומה כמו אדם וקופסת המוח שלו היתה בעלת גפח של 940 סמ"ק (בין הגפח של קופסת המוח בקופים המודרניים ובין זו של האדם). ליצור הזה נתנו החוקרים את השם, "הקוף האנושי זקוף הקומה"; בשנות 32—1928 נתגלו בסין, בקירבת עיר הברירה פקין, חלקי שלדים רבים, הדומים לשלד (המשוער) של הקוף האנושי ההואי, אלא שנפח קופסת המוח מגיע אצלם מ-950 עד 1300 סמ"ק, ליצור זה ניתן השם, "האדם הסיני". הן אצל הקוף האנושי והן אצל "האדם הסיני" דומה צורת הגולגלת לזו של הקופים ואין בה בליטת הסנטר; ובמקומות שונים של אירופה וגם באפריקה הצפונית ובאי יאווה נתגלו שרידי חלקים משלדים, הדומים יותר לשלד האדם, ובהם קופסת המוח מתקרבת בנפחה לזו של האדם, אם גם להם חסרה בליטת הסנטר. ליצור זה ניתן השם, "האדם הניאונדרטלי". במערות שונות של הר הכרמל נמצאו בשנות העשרים של המאה הנוכחית חלקי שלדים, הדומים עוד יותר לשלד האדם והמהוים כעין מעבר מהאדם הניאונדרטלי לאדם של זמננו.

בעובדות אלו רואים חסידי ההשערה על התפתחות המינים הוכחה לכך, שמין האדם הוא צאצא של "הקוף האנושי" זקוף הקומה, שהתפתח דרך השלבים של "האדם הסיני", "האדם הניאונדרטלי" והאדם, "הכרמלי" למין האדם החי עכשו. נבדוק לאור ההגיון ומימצאים אחרים של המדע את "כח ההוכחה" שבכל ההוכחות הפאליאונטולוגיות האלו להשערה על התפתחות המינים.

בדיקות ההוכחות מן הפאליאונטולוגיה וסתירתן

עלינו לשים לב לעובדות הבאות:

1) ה"מאובנים" שבהם רואה הפאליאונטולוגיה שרידים מיצורים שחיו פעם על כדור הארץ, יכולים להיות שרידים מחלקיהם המוצקים של היצורים האלה בלבד (עצמות, שיניים, קרניים וכדומה). מחלקי גופם הרכים לא נשאר שום זכר. וכדרך כלל, מוצאים לא את כל החלקים הקשים של גוף אחד, אלא רק אחדים מהם: גולגולת (שלמה או חלק ממנה), שן, עצמות אחדות של רגל וכדומה. לפעמים אפשר לשחזר גם על סמך עצמות אחדות את כל דמותו של בעל החי. הראשון, שניסה את כוחו בשיחזור זה, היה החוקר הצרפתי קוביה (1832—1796). ממבנה שן טוחנת, למשל, אפשר להסיק מסקנות על מבנה לסתו וגולגולתו של בעל החי, על מזונו — ולכן גם על צנור העיכול שלו — וגם על צורתו הכללית. ואם גם המסקנות על הצורה הכללית של שלדו נמצאו במקרים מסוימים מתאימות למציאות, אתרי שמצאו אחר כך את כל השלד של בעל חי זה — הרי מהוה השיחזור הזה — ברוב המקרים ביחס לשלד (ובכל המקרים ביחס לחלקים הרכים של הגוף) השערה בלבד, פרי יצירה דמיונית. חסידי ההשערה על התפתחות המינים נותנים לדמות הדמיונית שם המגיע לה לפי ההשערה הזאת (סוס קדמון, "אדם קוף" וכדומה), ועל סמך הדמות המשוערת והדמיונית הזאת (שאינו לנו כל בטחון שאיננה דמות פיקטיבית) הם מסיקים מסקנות המאשרות את השערתם! אבל אין השערה אחת יכולה לשמש

הוכחה להשערה אחרת, וביחוד, פאצור"ה השערה קאמוכחה" היא במידה רבה
מסקנה מההשערה שאותה רוצים להוכיח?

2) את המוצא של הסוסים החיים עכשו על פני האדמה מהסוסים ה"קדמונים"
מוכיחים חסידי ההשערה על התפתחות המינים על סמך השורה הבאה של "מאוב-
נים": מאובני רגליים בעלות 3 או 4 אצבעות המגיעות לאדמה, מאובני רגליים
בעלות 3 אצבעות, שמהן רק האצבע האמצעית מגיעה לאדמה, ושתי האצבעות
האחרות נמצאות מצדה וקצת למעלה ממנה; מאובני רגליים בעלות אצבע אחת,
ושאר שתי האצבעות הן מנוונות — כמו אצל הסוסים בני זמננו. זאת אומרת:
המסקנה על מוצא הסוסים בני זמננו מהיצורים החיים ה"ל מבוססת בעיקר על
שנוי הדרגתי בסימן אחד של היצורים ה"קדומים" — במספר האצבעות. באיזו
מידה בלתי מבוזבזת היא המסקנה על המוצא של בעלי החיים רק על סמך שנוי
הדרגתי של סימן אחד — מספר האצבעות ברגל — בבעלי החיים, מבלי להביא
בחישוב את שאר התכונות והסימנים של בעלי החיים אלה, מראה הביולוג פרופ'
ד"ר פליישמן בספרו, התיאוריה של האבולוציה, הרצאות על עלייתה וירידתה של
השערה מדעית".

אצל האדם הגפיים הן בעלות 5 אצבעות. אצל הכלב האגודל מפותח רק מעט
ואצל החזיר חסר האגודל לגמרי ואצבעות השניה והחמישית מפותחות מעט, לעומת
האצבעות השלישית והרביעית, המפותחות היטב. הרגל של הגמל היא בעלת שתי
אצבעות והרגל של הסוס היא בעלת אצבע אחת. ואם נסתפק רק בסימן זה (מספר
האצבעות ההולך ופוחת) ונסיק על סמך העובדות ה"ל ביחס לסימן זה מסקנות
על המוצא של בעלי החיים ה"ל אחד מן השני, עלינו לבא לידי המסקנה, שמין
הכלב התפתח ממין האדם, מין החזיר — ממין הכלב, מין הגמל ממין החזיר ומין
הסוס ממין הגמל...

המסקנה הזאת היא, כמובן, מגוחכת — מפני שהסתמכנו בה רק על השנויים
בסימן אחד — במספר האצבעות — ולא הבאנו כלל בחשבון את שאר התכונות
של בעלי החיים ה"ל — אבל הרי זה נעשה גם ביחס למוצא הסוסים! בין "הסוסים"
הקדומים ובין הסוסים של זמננו קיימים הבדלים גדולים לא במספר האצבעות
בלבד, אלא גם בתכונות אחרות (מבנה השיניים, מבנה הגולגולת) כך שהפאלינאו-
נטולוגים המודרניים מחלקים עכשו את "הסוסים המאובנים" ל-3 משפחות, שרק
אחת מהן היא דומה לסוסים החיים עכשו, וגם ממנה לא נקבע עדיין בבטחון
המוצא של הסוסים בני זמננו. (עכשו מבססים את ההשערות על מוצא הסוסים
יותר על הדמיון בין השיניים, מאשר על הדמיון בין מספר האצבעות).

3) במחקר הפאלינאולוגי על מוצא האדם עומדת — ויכולה לעמוד — רק
השאלה הבאה: מה הם היצורים, שחלקי השלד, אשר נשאר מהם, (בעיקר: נפח
קופסת המוח, נוכחות או העדר סנטר וכדומה) דומים יותר ויותר לחלקים המתאימים
של שלד האדם? ועל סמך הדמיון הזה מסיקים, שהיצורים האלה הם, "אבות"
האדם. ביסוד המסקנה הזאת מונחת ההנחה, כי כל ההבדלים האחרים הקיימים בין
האדם ובין החיה המפותחת ביותר (ובתוכם גם סגולותיו הרותונות של האדם וכל
חיי הרוח שלו) הם רק תופעות לאוי לשנויים במבנה האנטומי של שלד גופו, ואת

האדם אפשר להגדיר כחיה הגדולה משאר החיות בכך, שהוא יכול ליצור לעצמו מכשירים מסוימים. ההנחה הזאת, ש"הרוח" באדם היא תופעה מאוחרת בגופו, נתגלתה, מפי שמעיד הפרופ' א. פורטמן, "על מוצא האדם", כמחוכרת כל יפה, "אין להפריד את האדם לשני חלקים, לגוף הדומה לגוף החיות ולרוח האופיונית לאדם, ש"התפתחה" בגוף זה. "האדם הוא צורת חיים מיוחדת במהותה, ובכל אבר של גופו מתבטא הדבר המיוחד שבאדם, אם גם במבנהו האנטומי יש הרבה תכונות משותפות לאבר זה ולאברים המתאימים של חיות. הנפח של קופסת המוח, המתקרב אצל ה"אדם הניאונדרטלי" לנפח המוח של האדם, איננו מעיד עדיין, שיש לראות ב"אדם" הניאונדרטלי הזה יצור הדומה לאדם במשמעותו המלאה של המושג הזה, ומשמעות זו מכילה בתוכה את "הרוח" שבאדם ביהוד עם הגוף האופיוני שלו: "הנפח" לבדו של המוח איננו מעיד עדיין על "מבנה" המוח ועל הסגולות הרוחניות של האדם. פרופ' פורטמן מביא לדוגמה את נפח המוח של אירוס מרוטרדם, שהיה קטן מהממוצע של המוח באדם האירופאי.

ודוקא בזמן האחרון התחילו לשים לב יותר להבדלים הגדולים שבין האדם והקוף, הבדלים, המראים על תהום עמוקה ביניהם, שעליה אין לגשר ע"י הופעת סנטר ותכונות אחרות של השלד, ופרופ' פורטמן מזכיר אחרים מההבדלים האלה. לא משקל המוח בלבד עולה אצל האדם — ביום הולדו — יותר מאשר פי שניים ממשקל המוח של ולד הקוף, אלא עולה פי שנים גם משקל כל הגוף של ולד האדם ממשקל ולד הקוף (בפעם הראשונה נתגלה זאת בשנת 1915). ובניגוד לעובדה זו, מפותחים כל היונקים העילאים בשעת הוולדס במידה גדולה יותר מאשר ולד האדם — הם מרגע הולדס יכולים להתנענע כמו מבוגרים, בעוד שולד האדם צריך ללמוד זאת בחיי "החברה" של בני מינו, מתוך חקוי להם. באופן כזה — בחיי החברה — רוכש לו האדם גם את השפה, שאיננה ידועה לו מלידה, כמו שהקולות האינסטינקטיביים של החיות ידועים להן מרגע הולדן, ואפילו תכונה אנטומית מסוימת של שלדו — הצורה המעוקמת של עמוד השדרה כמו האות S —, רוכש לו האדם אחרי שלמד לעמוד עמידה זקופה, — שהיא תוצאה ממאמצים רוחניים לחקוי בני חברתו. חיי הרוח של האדם אינם תופעת לוואי — ותוצאה — מהתפתחות שלדו — להפך, התפתחות מסוימת של שלד האדם היא תוצאה מחיי הרוח שלו! ואין איפוא להביט על "שלדי הבינים" בין הקוף ובין האדם כעל שרידי יצורים, שבהם התגשם בהדרגה המעבר מן הקוף אל האדם, מפני שאין לנו כל ידיעות על חיי הרוח של היצורים האלה (מלבד השערות על מכשירים שהם כאילו יצרו, מפני שמכשירים אלה נמצאו בסביבת חלקי שלדיהם), ובלי חיי רוח מינימליים (שפה, דמיון וכדומה) אין עדיין בחיה שום סימני אדם. אין איפוא כל הוכחה, לכך, שהאדם התפתח מחיות, ששלדיהם דומים במעט או בהרבה לשלד האדם.

אולם מלבד הנימוקים הפרטיים האלה נגד ההוכחות של מוצא הסוסים או האנשים ממינים אחרים, קיימים עוד נימוקים כלליים ועקרונתיים, השוללים מההוכחות הפאליאונטולוגיות להשערת התפתחות המינים את כל כח ההוכחה שבהן.

4) נבדוק קודם כל את העובדה שבשכבות קדומות יותר של פני כדור הארץ נמצאים שרידי יצורים חיים פשוטים יותר, ובשכבות מאוחרות יותר נמצאים שרידי

יצורים מפותחים יותר ואחר כך נבדוק את המסקנה שמסיקים חסדי השערת התפתחות המינים, שהיצורים המפותחים יותר התפתחו מהיצורים הפשוטים יותר. לטעם בדיקה, "העובדה" הנ"ל נברר קודם, על סמך מה מיחסת הגיאולוגיה שכבה מסוימת לתקופה קדומה יותר מאשר שכבה אחרת? ובקשר לשאלה זו נברר גם את הבסיס, עליו מסתמכת הגיאולוגיה בקביעת הזמן, שהיא מיחסת לתקופות שונות בהתפתחות כדור הארץ.

והנה ביסוד הגיאולוגיה (כמדע החוקר את התפתחות כדור הארץ) מונחות ההשערות הבאות:

א) כאשר נוצר כדור הארץ, היה הוא במצב של גזים לוחטים בחום גבוה מאד. השערה זו היא אחת המסקנות מהשערת קנט—לפלס על התפתחות מערכת השמש: לפי השערה זו כל כוכבי הלכת, ובתוכם גם כדור הארץ, נקבעו מהשמש שהיא גם עכשו במצב של גזים לוחטים. יש להגיד, שהשערה זו עשויה להסביר עובדות רבות, אבל נתגלו גם עובדות רבות, שאין בכחה להסבירן, ונוצרו השערות חדשות על אופן ההתפתחות של מערכת השמש, ולפי אחת השערות האלו (השערת שמידט) היה חום כדור הארץ — ברגע התהוותו — באופן ממוצע פחות מ- 4°C . רבים הם החולקים גם על השערה זו, ואין עדיין עכשו במדע השערה על התפתחות העולם, העשויה להסביר את כל התופעות (מבוא לגיאולוגיה, לנגה 1951), אולם ביסוד רוב המסקנות הגיאולוגיות מונחת ההשערה של קנט—לפלס.

ב) בקליפה המוצקה של כדור הארץ (ממנה ידוע לנו רק חלק קטן מאד: 3—2 ק"מ בעומק, בעוד שמחוג כדור הארץ הוא כ-6000 ק"מ) אפשר להבדיל 3 סוגים של "סלעים": "סלעי יסוד" הנמצאים בהרבה מקומות מתחת לסלעים אחרים. הסלעים האלה נקראים בים "סלעים מגמתיים", מפני שהם דומים ל"מגמה" (סלעים במצב נוזל) שעברה למצב מוצק ע"י התקררות; "סלעי משקע", מפני שהם דומים ל"שכבות הנוצרות עכשו ע"י משקעים בתחתית הימים, האגמים והנהרות; וסלעים משני הסוגים האלה, הסונים מהסוגים הנ"ל כך, שאפשר להסביר את השוני הזה ע"י השפעת חום גבוה ולחץ גדול, שפעלו על כל אחד משני הסוגים הנ"ל.

אם נקבל את השערת קנט לפלס על מצב הגז הלוהט, שבה היה נמצא כדור הארץ ברגע התהוותו, ואם נוסיף להשערה זו את ההשערה הבאה: במשך כל זמן "ההת-פחתות" של כדור הארץ פעלו על כדור זה רק הכחות, הפועלים עכשו בטבע והידועים לנו:

- 1) אפשר להביט, על הופעת האוירה על פני כדור הארץ כעל תוצאה מהתקררות הגזים הלוהטים עד לחום הממוצע של האויר שלנו.
- 2) אפשר להביט על הופעת המים על פני כדור הארץ כעל תוצאה מהתקררות הגזים הלוהטים עד הפיכת חלק מהם לנוזלים.
- 3) אפשר להביט על סלעי היסוד כעל תוצאה מהתקררות הגזים הלוהטים עד כדי הפיכת חלק מהם לסלעים נוזלים והפיכת הסלעים הנוזלים האלה לסלעי היסוד.
- 4) אפשר להביט על סלעי המשקע כעל תוצאה משקיעת חמרים מוצקים (ובתוכם גם שלדי בעלי חיים) על תחתית הימים, האגמים והנהרות.

5) אפשר להביט על הסלעים מהסוג השלישי כעל סלעים שתוצרו משני הסוגים הקודמים תחת השפעת חום גבוה ולחץ גבוה.

6) בהתאם לכל זה יש להביט על סלעי היסוד כעל סלעים הקדומים ביותר, על סלעי המשקע כעל סלעים מאוחרים יותר ועל הסלעים מהסוג השלישי כעל סלעים מאוחרים עוד יותר. ומסלעי המשקע יש לחשוב למוקדמים יותר את אלה הנמצאים מתחת לסלעי משקע אחרים.

אנו רואים איפוא, שבמושג שכבה קדומה יותר (או סלעים קדומים יותר) אין משום קביעת העובדה, שהשכבה הנ"ל היא באמת קדומה יותר. התואר „קדומה יותר” ניתן לשיכבה מסוימת אך ורק על סמך השערות מסוימות. אבל השערות אינן יכולות לשמש יסוד להוכחה, כי הדבר המשוער מתאים למציאות, ולכן אין בעובדה, שבשכבות הנחשבות על פי השערות אילו שהן לקדומות יותר נפגשים שרידי בעלי חיים פשוטים יותר, משום הוכחה, שבעלי החיים האלו הופיעו על פני כדור הארץ בזמן קדום יותר מאשר בעלי החיים המורכבים ששרידיהם נמצאים, על פי ההשערות הנ"ל, בשכבות מאוחרות יותר.

יש להעיר, כי רק על סמך שתי ההשערות הנ"ל (או השערות אחרות) נקבע ע"י הגיאולוגיה זמן המשכן של תקופות שונות בהתפתחות כדור הארץ. אם נתבסס על השערת קנטל-פלס ונחשב, כמה זמן צריך היה לעבור, עד שכדור הארץ יכול היה להפך ממצב של גז לוהט עד למצבו הנוכחי — ונקח בחשבון את התקררות כדור הארץ ע"י קרינה — נבא למסקנה, שהזמן הזה צריך היה להמשך מאות מיליונים שנה. אם נניח ביסוד החישובים שלנו את השערת שמידט, אשר על פיה היה חום כדור הארץ ברגע התהוותו 4°C , וכדור הארץ במצבו הנוכחי נוצר ע"י נפילת מיטיאוריטים עליו — צריך היה הזמן הנ"ל להמשך 7 מיליארדים שנה. ואם נסתמך על הזמן הנחוץ להתפוררות היסודות הרדיואקטיביים ונשער, כי ברגע התהוות כדור הארץ היו היסודות האלה במצב משובים, צריך היה הזמן מרגע התהוותו של כדור הארץ עד שהגיע למצבו הנוכחי להמשך מ 3_3 עד 4 מיליארדים שנה.

אנו רואים איפוא, שקביעת המשכה של תקופה זו — וכמובן, גם של כל התקופות — בהתפתחות כדור הארץ איננו קביעת עובדה ~~ההוכחה~~ ע"י המדע, אלא אך ורק קביעת מסקנה מהשערות מסוימות, מסקנה, שערכה הממשי איננו גדול מערכן הממשי של ההשערות האלו עצמן.

אולם בגיאולוגיה מקובל עכשו עקרון נוסף לקביעת השכבות הקדומות יותר המאוחרות יותר על פני כדור הארץ — והעקרון הזה הוא ההשערה על התפתחות המינים. על סמך ההשערה הזאת קובעת הגיאולוגיה את התקופות הבאות בהתפתחות כדור הארץ: את התקופה האזואית שבה אין נפגשים „עדיין” שרידי בעלי חיים; את התקופה הפאליאוזואית, שבה נפגשים שרידי בעלי החיים הפשוטים יותר (חסרי חוליות, דגים וזוחלים), את התקופה המיוזואית, שבה מופיעים שרידי עופות ופרפרים, ואת התקופה הקאינוזואית, שבה מופיעים שרידי בעלי החיים הקיימים עכשיו על פני הארץ וגם שרידי ~~את~~ ^התקופה „נמשכה”, בהתאם להשערות הנ"ל וגם להשערת התפתחות המינים, הרבה מיליונים שנה. אבל הרי מובן מאליו

סאין התואר „קדומה“, הניתן לשכבה מסוימת של פני כדור הארץ על סמך ההשערה על התפתחות המינים, יכול לשמש הוכחה לכך, שהמינים ששרידיהם נמצאים בשכבה זו, קדמו באמת למינים מפותחים יותר, כשם שקובעת זאת השערה זו. הוכחת משפט מסוים המבוססת על אחת המסקנות של המשפט הזה, איננה הוכחה כלל וכלל — הוכחה מדומה זו ידועה במדע על ההגיון בשם *circulus vitiosus* אולם נניח, שיש למנחים „שיכבה קדומה יותר“, ו„תקופה קדומה יותר“ משמעות מוחלטת, משמעות של „עובדות“, ובהתפתחות כדור הארץ, שגם עליה נבטי כעל „עובדה מוחלטת“, הופיעו קודם על פני כדור הארץ היצורים החיים הפשוטים יותר, ואח"כ „המפותחים“ יותר, למשל: קודם החד-תאיים, ואחר כך הרב תאיים, קודם חסרי החוליות, ואח"כ בעלי החוליות ומבעלי החוליות קודם הדגים, ואח"כ הוחלים, העופות והיונקים. האם יש יסוד מוצק למסקנה, שבעלי החיים המפותחים יותר התפתחו מבעלי החיים הפשוטים (למשל: הרב-תאיים — מהחד-תאיים, בעלי החוליות מחסרי החוליות, הוחלים מהדגים, ומהוחלים — העופות היונקים?) היינו, מה שמופיע אחרי דבר מה, הוא רתוצאה מאשר הופיע לפניו, אבל במדע על ההגיון (בלוגיקה) מקובל הכלל ההפוך: *post hoc ergo propter hoc* *post hoc non ergo propter hoc* היא הסיבה לתופעה מסוימת מופיעה, אמנם, לפני התופעה הזאת, אבל אין העובדה שתופעה אחת מופיעה לפני תופעה אחרת, נותנת יסוד למסקנה, שהתופעה הראשונה היא הסיבה לזו שבאה אחריה. אפשר, אמנם, לשער זאת אבל השערה איננה עדיין הוכחה!

והוא הדין ביחס ליצורי הבנייה, שעליהן מביטים חסידי ההשערה על התפתחות המינים, כעל יצורי בעבר ממשפחה למשפחה או ממין למין, היינו, על הוכחות להשערה הנ"ל. העובדות שהיה קיים פעם יצור כמו הארכיאופטריקס, שהיו בו סימנים של העופות וסימנים אחדים של הוחלים, או יצור כמו „הקוף האנושי“, שהיו בו סימנים של הקופים וסימנים אחדים משלד האדם, אין בה עדיין משום הוכחה שלוחלים ולעופות היו אבות משותפים, שמהם הם התפתחו, או שהיה „אב משותף“ לקוף ולאדם. הרי יתכן, שעל יד הוחלים והעופות הנבדלים זה מזה בכל הסימנים שבהם הם נבדלים זה מזה עכשו, היו קיימים יצורים, שהיו בהם סימנים אחדים מהעופות ומהוחלים: על יד הקוף והאדם, היו קיימים יצורים, שהיו בהם סימנים אחדים הן מהקוף והן משלדו של האדם (כדאי גם לציין ששרידי השלד של האדם הניאונדרטלי, שבו רואים חסידי ההשערה על התפתחות המינים את „האב הקדמון“ של האדם, מצויים בשכבות שבהן מצויים גם שרידי השלד של האדם, היינו, של „צאצא“ מן האדם הניאונדרטלי, שהתפתח ממנו אחרי אלפי שנים, כפי שיוצא לפי ההשערה הנ"ל).

אין איפוא גם איננה יכולה להיות במימצאי הפאליאונטולוגיה שום הוכחה לנכונותה של ההשערה על התפתחות המינים;

למען הדיוק עלינו להעיר: בסתירת ההוכחה של משפט מסוים אין עדיין סתירת המשפט עצמו, ולכן בסתירת ההוכחות הפאליאונטולוגיות והאחרות לנכונתה של ההשערה על התפתחות המינים לא סתרנו עדיין את ההשערה הזאת עצמה! השתדלנו רק להוכיח, שאין להשערה זו הוכחה להחשב כעובדה שהוכחה ע"י המדע!

אתר דעת - מכללת הרצוג
שבע מאות שנה לעליית הרמב"ן
לארץ ישראל ולירושלים

ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והיא דירת ארץ ישראל עד שאמרו (כתובות ק' ע"ב) כל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד ע"ז שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים (שמואל א כו, יט), וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה, — הכל הוא ממצות עשה הוא שנצטוונו לרשת הארץ לשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל אחד ממנו ואפילו בזמן גלות, מידוע בתלמוד במקומות הרבה. מצוה ד' בהשלמות הרמב"ן לספר המצות



כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה' ולפיכך אמרו בספרי (פרשת ראה) וירשת וישבת בה, ושמרת לעשות, ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות וכך שנויה בתוספתא דע"ז (פרק ה, ג).

וזה מה שהוציאני מארצי וטלטלני ממקומי, עובתי את ביתי נטשתי את נחלתי, נעשיתי כעורב על בני, אכזרי על בנותי... דרשה לראש השנה



כי ביום תשיעי לירח אלול שנת חמש אלפים ועשרים ושבע, באתי בעיר החרבה ושוממה מבלי בניה, והיא יושבת וראשה חפוי, וקראתי עליה כראוי: ציון מדבר היתה ירושלים שממה. ואצל העיר כנגד הפתח קרעתי עליה. ובבואי כנגד הבית הגדול והקדוש קראנו בבכיה גדולה: בית קדשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשרפת אש וכל מחמדנו היה לחרפה וקרענו קריעה שניה בתאניה ואניה. תפלה על חרבות ירושלים



עליתי אל הר הזיתים המכוון כנגד הר הבית והסמוך לו, אין ביניהם אלא עמק יהושפט, ושם כנגד בית המקדש קראתי חרוזותיו (של ר' משה ב"ר שלמה אחי אשתי) בבכיה רבה כאשר נבא. מכתב לבנו ר' נחמן



בירושלים עיר הקדש אני כותב אליך ספרי זה, כי שבח והודאה לצור ישעי זכיתי ובאתי לשלום ביום תשיעי לירח אלול ועמדתי בה בשלום עד מחרת יום הכפורים, אשר פני מועדות ללכת לחברון העיר קברות אבותינו להשתטח כנגדם ולחצוב לי שם קבר בע"ה. מכתב לבנו ר' נחמן



ומה אניד לכם בענין הארץ, כי רבה העזובה וגדל השממון, וכללו של דבר: כל המקדש מחבירו חרב יותר מחבירו, ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל, ועם כל חרבנה היא טובה מאדי. מכתב לבנו ר' נחמן



ועכשיו שזכותי ובאתי אני לירושלים — שבח לאֵל הטוב והמטיב — ראיתי בעיני שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפילו מיל וכן ראיתי שאין קבורה ברמה ולא קרוב לה על כן אני אומר שהכתוב שאומר "קול ברמה נשמע" מליצה כדרך משל לאמר כי היתה רחל צועקת בקול גדול ומספד מר עד שנשמע הקול למרחק ברמה שהיא בראש ההר.



עיר תהלה, תחת היותך גילה ועמך משוש בתחלה, ראיתי היום יושביה נאנחים ונאנקים והמה נמקים, כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, למלאות דבר ה' אשר דבר: והשמתי את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה. תפלה על חרבות ירושלים



והנה זרזנו אותם ומצאנו בית חרב בנוי בעמודי שיש וכיפה יפה ולקחנו אותו לבית הכנסת, כי העיר הפקר וכל הרוצה לזכות בחרבות זוכה, והתנדבנו לתיקון הבית, וכבר התחילו ושלחו לעיר שכס להביא משם ספרי תורה אשר היו מירושלים והבריהוס שם בבוא התתרים, והנה יציבו בית הכנסת ושם יתפללו, כי רבים באים לירושלים תדיר אנשים ונשים מדמשק וצובה וכל גלילות הארץ לראות בית המקדש ולבכות עליו. ומי שזכנו לראות ירושלים בחרבנה הוא יזכנו לראות בבנינה ותיקונה בשוב אליה כבוד השכינה, ואתה בני ואחיך ובית אביך כלכם תזכו בטוב ירושלים ובנחמת ציון. מכתב לבנו ר' נחמן



ברכני השם עד כה שזכותי ובאתי לעכו ומצאתי שם ביד זקני הארץ מטבע כסף מפותח פתוחי חותם, מצדו האחד כעין מקל שקד ומצדו השני כעין צלוחית ובשני הצדדים סביב כתב מפותח באר היטב והראו הכתב לכותיים וקראוהו מיד כי הוא כתב עברי אשר נשאר לכותיים כמו שזכר במסכת סנהדרין (כא ע"ב) וקראו מן הצד האחד שקל השקלים ומן הצד השני ירושלים הקדושה ואומרים כי הצורות מקלו של אהרן, שקדיה ופרחיה והצורה השניה צנצנת המן.



אנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות, וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם כמאמרם (דברים רבה פרשת שופטים) הגרנשי פנה והלך לו ונתן להם הקב"ה ארץ טובה כארצם זו אפריקאי, — נצטוינו אנו לבוא בארץ ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטינו, וכן אחרי הכריתנו העמים אם רצו שבטינו לעזבה ולכבוש להם ארץ שנער או ארץ אשור וזולתם מן המקומות, אינם רשאים שנצטוינו בכבושה ובישיבתה.

מצוה ד' בהשלמות הרמב"ן לספר המצות



שינוי במקומו עומד

שינויים כבירים ועצומים, ותמורות רבות היקף בהיסטוריה — ארעו במלחמה האחרונה בארצנו הקדושה ובמדינות הערביות השכנות. לא גזים אם נכנה את כל המאורע בשם: „המהפכה“ ולא יהא זה אי נכון כשנאמר, שמצבנו היום דומה למצב בימי מרדכי ואסתר. במשפט קצר ומלוטש, על מאורעות הימים ההם, אנו קוראים במגילת אסתר: „ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם“. והגאון מלבי”ם בפירושו שם מבאר, שההדגשה היא במלה „המה“, כלומר, ישבניסים הגדולים שקרו אז נכלל גם הנס הזה, ששום גורמים זרים לא פעלו אז, „רק אשר ישלטו היהודים, „המה“, בעצמם בלי שום עזר וסיוע.

ובכן: לא תהא הגומה אם נשתמש — כמליצה — על כל מה שאירע לנו בימים אלה, „ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם“.

אולם! כל השינויים, התמורות, „המהפכה“ לא השפיעו כמעט במאום על חלקים שונים מעמנו. ואם כי בימי המלחמה ובימים שאחריה, ראה כל העם וינע, ורובו ככולו של העם הרגיש והכיר ש„מאת ה' היתה זאת“, וכולם, בין אלו שעמדו בחזית, ביבשה, באויר ובים, ובין האזרחים שהיו בעורף (ובמצבנו זה הרגיש כל העם, לגווניו השונים והבדל ההשקפות השונות, בכל מקום מושבו, בכל תפוצות הגולה, שהוא נמצא בעורף של המלחמה), דברו בהתרגשות ובהכרה ברורה על הנסים הגדולים ועל ההשגחה העליונה שראו עין בעין ממש במלחמה זו, בכל השטחים ובכל המובנים. אך לגבי חלקים שונים של האומה, כל זה גז חיש ויעוף, וכדברי נעים זמירות ישראל, משוררנו האלקי: וישיעם מיד שונא ויגאלם מיד אויב, ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו... מיהרו שכחו מעשיו“ (תהלים קז). גם הליכוד והאיחוד הכללי ששרר בימי המלחמה בארץ ובגולה, פג ועבר.

איננו רוצים להקדיש דברינו כאן על אותם החילוניים, שכעבור הימים הגדולים והנוראים האלה, שבו על קיאם בשחצנותם ובגסותם על הקנינים והערכים הרוחניים והמקודשים, של עמנו. עליהם יש רק להצטער ולהאנח — אנחה עמוקה וחרישית. כן, להצטער על חלים הנפשי, להאנח על שהם מבכרים חיי שעה על חיי נצח, ולהצטער על שנשתקעו בטיט היון של הבלי העולם הזה, ולבבנו יכאב על נשאם ביד רמה את הדגל „ככל הגוים בית ישראל“, ואת מרי לבנו נשפוך על התבוללותם וטמיעתם בחרבות יון ורומי, בכל השטחים ובכל המובנים, נישא נהי ונבכה דמעות כים על אדיקותם ודביקותם בדרכי הנכרים והזרים, כדברי הנביא „וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם עשיתם“ (יחזקאל יא, יב), וחז”ל (סנהדרין לט, ב) מבארים „כמתוקנין שבהן לא עשיתם, כמקולקלין שבהן עשיתם“, ורש”י שם, „כמתוקנין שבהן, כמו עגלון מלך מואב, שהיה מכבד את השם, כשאמר לו אהוד, דבר אלקים לי אליך המלך, מיד, זיקם מעל כסאו“. (מאמר חז”ל זה, דומני, שצריך לשמש כתשובה המתאימה והקולעת ביותר לאלו החילוניים וה„כנעניים“ שכים נרגש הם רוגשים: כמתוקנים שבהן לא עשיתם). תפקידנו: חובתנו כלפיהם הוא רק

להתפלל לה' אלקי הרחמים והסליחות, שיערה עליהם רוח טהרה ממרום ויפקח עיניהם וערלת לבבם יסיר מהם. כן, להתפלל, לחכות, לקוות ולצפות שבמהרה בימינו תתגשם נבואתו האחרונה של נביאנו האחרון: „הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם” (מלאכי ג). אולם, בדברים ובויתוחים — ויהיו הגיוניים ושכליים כמה שיהיו — לא יוסרו, שהלא, הם לא נכללים בכלל של „הוכח לחכם ויאבהך” (משלי ח, ט).

דברינו כאן מופנים לחלק מהיהודים שומרי תורה ומצוה, לאותו החלק שגם הוא עומד בשתי רגליו על יסודי התורה והאמונה הטהורה, לאותם היהודים היקרים, שבקפדנות ובזהירות יתרה הם שוקדים לקיים את מצות ה', חוקיו ודיניו, בכל התנאים ובכל המסיבות, לאותם היהודים החביבים, החושים לעצמם להחמיר בכל אורח חייהם, ואפילו כשההלכה אומרת שיכולים להקל, אבל, כמהדרין מן המהדרין הם חוששים להחמיר; לאותם היהודים הסגוליים שמאמרי חזו"ל הם גר לרגלם, וכל הגה וביטוי של רבותינו הראשונים והאחרונים משמש אור לנתיבתם; לאותם היהודים הדגולים הנזהרים מלסטות אף כחוט השערה מכל מנהג, סיג וגדר שגדרו ונהגו הדורות שלפנינו, להם ואליהם אנו פונים ומקדישים דברינו.

כידוע, נמצא בתוככי היהדות החרדית, מספר יהודים שומרי תורה ומצוות, אם לא גדול במנין ובכמות, הרי הוא אבר חשוב בבנין ובאיכות, אשר אינם מזדהים עם מדינת ישראל ולא רק שהם מתנגדים לחילוניות ול„כנעניות” שיש, לצערנו, בחוקי המדינה ומשפטיה, אלא שהם מתנגדים בתכלית ההתנגדות לעצם קיומה ותקומתה של מדינה זו. נימוק התנגדותם הוא לא רק מפני — שלפי המסיבות — שהכח השולט במדינה הוא חילוני, ולא רק מפני שהתורה הקדושה וחוקיה אינם מחייבים את מוסדות המדינה וממשלתה, אלא התנגדותם היא עקרונית, לעצם תקומת מדינה יהודית תחת שלטון יהודי. ואפילו אם יהודים שומרי תורה ומצוות יעמדו בראש המדינה והממשלה, וכח השלטון יהא בידי היהדות השומרת תורה, וכל מוסדות המדינה יתנהלו לפי דיני תורה“ה כתובה והמסורה, ותהא „מדינת ההלכה” ולא „מדינת החוק”, גם אז תהיה פסולה בהחלט בעיניהם. ולפי השקפתם זו, הרי כל פעולה וסיוע לתקומת מדינה יהודית וקיומה, כלומר שלטון יהודי לפני ביאת משיח צדקנו, הוא בעיניהם, כדחיקת הקץ, שחזו"ל אומרים לנו, שהקב"ה השביע את ישראל „שלא ידחקו את הקץ” (כתובות קיא).

דעתם, וביתר ביאור, רצונם הפנימי הוא: שלטון זר ונכרי בארצנו הקדושה, ויהא זור והנכרי מי שיהא, אם זה מנדט בריטי, או שלטון ערבי, ירדן או מצרים, עד כי יבוא שילה ולו יקתה עמים. נכון, הם אומרים, שזו „גלות”, אבל, מפני שזו „גלות”, אנו מתנגדים למדינה יהודית, שהרי ה„גלות” לא אנחנו בחרנו בה, זו היא גזרה מן השמים; „מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו”, והמשמעות הנכונה והביאור האמתי של המושג „גלות” הוא: „עבדים משלו בנו פורק אין מידם”, עד שירחם ה' עלינו ועם כל עם ישראל ויפרקנו כהבטחת תורה“ה: „ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום ובניך בכל לבבך

ובכל נפשך. ושב ה' אלךך את שנותך ורצונך, ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלךך שמה" (דברים ל, ב-ג).

לא רק בארצנו הקדושה נמצאים יהודים (וכאמור מספרם לא רב) עם השקפות אלה, אלא גם בתפוצות הגולה נמצאים יהודים המתריעים בריש גלי התנגדות ושנאה למדינת ישראל, וביניהם גם ת"ח מובהקים, אשר רבים שותים בצמא אח דבריהם.

שנאתם הפנימית והמובהקת למדינת ישראל גררה אחריה גם מעין שנאה ואי אהבה לישוב היהודי בארץ ישראל. והמצב הגיע עד כדי כך: שאחד מגדולי הרבנים היושב בגולה, באחת מארצות הרוחה, הדפיס ספר מיוחד המוקדש לשאלה זו, ושם הוא רוצה להוכיח מצד ההלכה, שבכלל אין מצוה לישוב ארץ ישראל, ומסתמך על הרמב"ם, שאינו מונה מצות ישוב ארץ ישראל בחשבון התרי"ג מצות, כמו הרמב"ן ושאר רבותינו הראשונים, וגם מסתמך על שיטת ר' חיים כהן, המובאה בתוספות (כתובות קי, ב) שבזה"ו אין דין של ישוב ארץ ישראל, כלומר, כל הדין השנוי במשנה שם: „שהכל מעלין לארץ ישראל“, וכופין את הבעל או את האשה לעלות לארץ ישראל, כל זה אינו נוהג בזמן הזה, לפי דעת ר"ח כהן.

ומכיון, שלפי דעה זו, אין בכלל מצות ישוב ארץ ישראל בזה"ו, הרי יש להתנגד גם להגירת יהודים מתפוצות הגולה לארץ ישראל, ולא רק מארצות הרוחה שבגולה, אלא אפילו מאותן ארצות ומדינות שאחינו בני ישראל נמצאים שם בצרה ובצוקה; הם מבכרים שיהגרו לאחת מארצות החפשייות שבגולה מלהגר לארצנו הקדושה, ונימוקם: שכל כח יהודי הנוסף כאן במדינת ישראל, הרי הוא עוזר ומסייע לקיומה של המדינה, שתקומתה וקיומה הם בעברה.

התנגדותם של היהודים האלה למדינה, וכאמור, גם לישוב ארץ ישראל בכלל, דחפה אותם הלאה, והם משמשים כעין סניגורים על ראשי המדינות הערביות השכנות, וטוענים שהמלחמה שהערבים ככרזים עליה היא רק מלחמה על שלטון המדינה, השלטון על ארץ ישראל. ביתר ביאור; הירדנים, הסורים, המצרים, העיראקים, הסעודים והכויתים, עינם אינה צרה ביהודים כיהודים, ואפילו ביהודים היושבים כאן בארצנו הקדושה, הם רק מתנגדים ולוחמים על השלטון בארץ זו, כלומר, הם רק מתנגדים לשייפה הציונית, שהתגשמה בהקמת המדינה. וכשהציונים יותרו על המדינה, או ישררו שלום ושלוח בארצנו הקדושה. לדבריהם גם כל התלאות, העינויים והיסורים שאחינו בני ישראל היושבים בארצות ערב סובלים שם, זה הכל רק מסבה אחת ויחידה, סבת תקומת מדינת ישראל, וכשתסולק הסבה הזאת, הרי הכל יבוא על מקומו בשלום. המסקנה הנובעת מהשקפה זו היא: שכל התעמולה על הסכנה הגדולה שרחפה על כל היהודים היושבים בארצנו הקדושה, היא תעמולת שוא, כל הסכנה היתה אך ורק על קיומה של המדינה, ולא עד יושביה; ובהשקפת מדינת ישראל, לא רק שאין סכנת נפשות ולא שום אסון ח"ו, להיפך, הם אומרים, זו תהא הצלה, הצלה מכפירה ושמה. והיו גם יהודים כאלה, שבלבם פנימה, הרהרו וערערו על מליוני היהודים שישפכו צקון רחשם בתפילתם ימים וילילות רצופים, לפני ה' שיחוס וירחם על שארית הפליטה, שיפר עצת אויבינו ויכלה כל צר ומשטיין מעלינו, ויסתום פיות משטינינו ומקטריגנו. כי מה כל החרדה הזאת? ובלחישא

הם לחשו, תותרו על המדינה, היא השליט מי שיהא, נאצר, חוסין, שוקרי, אך לא מזרע ישראל, וממילא אין סכנת נפשות. והתפלות הלא הן, שהציונים ינצחו במלחמה זו, ואיך אפשר ואיך מותר להתפלל לקיומו ולשלומו של משיח שקר ?

וכתוצאה של השקפה זו, נבע הביטול ההחלטי — לא רק על תרועות הנצחון הגדול והמפליא שנחלו היהודים בארצנו, על המפלה העצומה של אויבינו, שונאינו וצוררינו החל בנאצר ועד קוסיגין. הם ביטלו גם כל ההודאות לה' המפליא לעשות, שנאמרו ונשמעו ע"י רבבות, ביניהם יהודים שאינם מוחזקים לשומרי תורה ומצות, „ולשמחה מה זו עושה“ הם אמרו, לשמות ולתת תודה על נצחון הסטרא אחרא ? „שיטנא נצח“ יש כאן ושנאה זו קלקלה את השורה עד שכפרו ואמרו: שבכלל לא היו במלחמה זו שום נסים ונפלאות, שהרי ידוע, שעזין שבאומות הוא ישראל, והיילי ישראל הם גבורים ואמיצי לבוהין, מאומנים בנשק ארצות ומדינות אחרות, נשק צרפתי, בריטי ואמריקאי. אחד מתה"ח המובהקים היושב בגולה אף הסתמך על הגמרא (עבודה זרה יח, א) ששם מסופר, שמלכות רומי הושיבה את בתו של ר' חנינא בן תרדיון בקובה של זוגות, ואחותה ברוריא, אשתו של ר' מאיר, פנתה בבקשה לבעלה ר' מאיר שיעשה כל מה שאפשר כדי להצילה משם, ור' מאיר הלך ולקח סכום גדול של כסף, הלך ואמר: אם היא לא עשתה איסור, כלומר, היא נשארה טהורה, אזי יקרה נס ותנצל משם, אבל אם היא כבר עברה על האיסור, לא יקרה נס. הרי אנו רואים מגמרא זו, הוא מוכיח, שאם עוברים על איסור אין הקב"ה עושה נסים, ואיך לומר, שכאן קרו נסים, בזמן שעוברים עברות חמורות. ולכן הוא בא לידי החלטה, ששום נס לא קרה כאן, והכל בדרך טבעי, אלא שהשטן נצח והכל מעשה שטן.

השקפה ודעה זו — שכל מה שקרה ועבר בימי המלחמה הזאת אינו אלא מעשה שטן, — גררה אחריה השקפה מרחיקה לכת, לפסול גם את הגישה לכותל המערבי, שריד בית מקדשנו.

והנימוק לזה הוא: אפילו אם נניח שהמלחמה עם הערבים אינה נחשבת כעברה על השבועה, לפי דברי חז"ל (כתובות, קיא), „שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באימות העולם“, (ולדעתם של היהודים הללו, הרי המלחמה בשנת תש"ח עם הערבים לכבוש חלק מארצנו הקדושה מהוה עברה על השבועה הנו, כי הלא גם הערבים נכללים בכלל אומות העולם), — אבל בענין עיר קדשנו ירושלים ת"י, הלא האומות המאוחדות, היינו, רוב רובן של כל אומות העולם בעולם, החליטו שירושלים עיה"ק צריכה להיות עיר „בין-לאומית“, ומדינות רבות ועצומות, לא רצו להכיר בירושלים, אפילו באותו החלק שמחוץ לחומה, כבירת המדינה, ומקום מושבם של סגיריהם לא קבעו בירושלים אלא בתל אביב. והנה — כך הם טוענים — הציונים מרדו ומורדים בהחלטה זו, וכל הכיבוש של ירושלים העתיקה מהוה מרד גמור באומות העולם, וכל רגע שהמדינה מחזיקה בכבוש זה, נחשבת כעוברת עברה, שהרי עוברים על השבועה שהקב"ה השביענו, וכל יהודי המבקר בכותל המערבי להתפלל שם, מראה שהוא שבע רצון מהכיבוש הזה, והוא נהנה שיוכל לבקר ולהתפלל שם, והרי בזה מחזקין ידי עוברי עברה, והמגן אברהם (או"ח סי

שמו, אות ד) פוסק: „דרך ארץ לומד לאדם שעוסק במלאכה תצלח במלאכתך, אבל מי שעוסק במלאכת איסור, אסור לומר לו כך, גטין סוף פ"ה".

נכון, הם אומרים, שהרגש הפנימי של יהודי המאמין בביאת המשיח והמצפה בכל יום לבנין בית מקדשנו ותפארתנו, דוחף אותו ללכת לכותל המערבי ולשפוך שם נפשו בתפילה ובתחנונים, אולם! הקובע בארצות החיים של יהודי מאמין, הוא לא הרגש — ויהא הרגש כמה שיהא — כי אם ההלכה, והנה ההלכה אומרת לנו שאסור למרוד באומות העולם. נימוק נוסף ל„החרמתם" של יהודים אלה, את הביקור והתפלה בכותל המערבי, הוא: שהגמרא (במסכת עבודה זרה נב, ב) אומרת שהיונים שקצו לעבודה זרה את אבני מזבח ובית החשמונאים גנזו את האבנים האלה, כי נאסרו בגלל שנשתמשו לעבודה זרה, והגמרא מקשה שם; הלא אין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו, והאיך יכלו היונים לאסור את האבנים של המזבח, הלא הן שייכות להקדש, ומתרצת הגמרא: „קרא אשכח ודרש ובאו בה פריצים וחללוה" (יחזקאל ז' כב). רואים אנו מגמרא זו, שרשעים שנכנסים למקום שיש בו קדושה, נתחללה הקדושה על ידי כניסתם, ובזה שהחילוניים והחילוניות מופיעים בכותל המערבי בתלבושת שחצנית, חללו את קדושת המקום, והמקום יצא לחולין. ההחרמה הזאת לא הצטמצמה בביקור בכותל המערבי, אלא היא כוללת כל המקומות הקדושים, כמו „קבר רחל", „מערת המכפלה", ואפילו בקברי אבות על הר הזיתים נמנעים היהודים האלה מלבקר ולהתפלל שם, מאותם הטעמים והנימוקים.

*

אנו מחוייבים לבאר את הבעיה ההיא, לברר וללבן אם ההשקפה הזאת מתאימה לדברי חז"ל ולדברי קורות ימי עמנו שנכתבו ונמסרו לנו מפי חז"ל ורבותינו הראשונים, שהרי הם ורק הם קובעים ומכריעים בבירור ההשקפה ונכונות התפיסה. דברי ימי אומתנו שנחקקו ממענינות טהורים, מקור מים חיים, הם הם המתוים לנו דרך האיך להתנהג והאיך לכוון דרכנו ונתיבתנו.

וכשלא זכינו למצוא הלכה פסוקה במקרה זה או אחר בפוסקים הראשונים והאחרונים, הלא עלינו ללכת לפי הכלל שתז"ל הורו לנו „מעשה רב", אם אנו מוצאים בדורות הקדמונים שנהגו כך וכך, הרי זו הוראה ופסק הלכה שאנו נתנהג כן, „והמעשה רב" הוא הפוסק והמכריע.

בויכוח על הדין של ישוב ארץ ישראל אם זו מצוה או לא, ואם היא נוהגת גם בזה"ז, שהבאנו לעיל, טוענים היהודים הללו ה„מהדרי" במצות, וה„חוששין" אף לדעת יחידה של רבותינו הראשונים להחמיר, שהלא יש דעה שבכלל אין ישוב ארץ ישראל נחשב למצוה מהתרי"ג מצות, ואף יש דעה שבזמן הזה אינה נוהגת, כלומר, שאפילו אם נאמר שזו מצוה, אינה נוהגת בזה"ז. ומה גדולה הפליאה, שדוקא מפי יהודים אלה נשמעים דברים כאלה; אותם היהודים, וביחוד תה"ח המובהקים שבהם, מהררים ומעריים על היתר מכירה בשביעית, ואחת מטענותיהם, שהרבה ראשונים סוברים ששביעית גם בזה"ז היא דאורייתא, ויש לחשוש לדעה זו ולא להכנס בפרצות דחוקות באיסורי דאורייתא, למרות שתלק גדול מרבותינו הראשונים, אשלי רברבי, סוברים שזו רק מדרבנן, ולמרות שלפי דברי מרן הכסף משנה, הלא גם דעת הרמב"ם שזו רק מדרבנן, בכל זאת הם מוחים בחזקה על

ההיתר מכירה, שעיקר הסתמכותם של המתירים הוא, ששביעית בזה"ו הוא מדרבנן, מפני, כך הם אומרים, שיש לחשוש לדעה זו של הראשונים הסוברים שזו מדאורייתא. אבל בשאלה זו, שאלת ישוב ארץ ישראל, עזבו את פסק ההלכה בשו"ע (אה"ע, סי' עה) הפוסק מפורש שכופין את הבעל או את האשה לעלות לארץ ישראל, מהנימוק של מצות ישוב ארץ ישראל, והם מסתמכים על דעה יחידה המובאת בתוס' כתובות קי, ולמרות שהרבה אחרונים כותבים שבדברי התוס' יש טעות סופר, ותלמיד טועה כתב זאת (עיין בפתחי תשובה שם באה"ע הנ"ל, שמביא דברי המהרי"ט ועוד גדולי האחרונים). במצות ישוב ארץ ישראל אינם חוששין כלל להחמיר, כשיטת הרמב"ו שזו מצוה ממניין התרי"ג מצות שבתורה, ואולי יש לחשוש לפסק הנפסק בטור ובשו"ע שגם בזה"ו יש מצות ישוב ארץ ישראל. וידוע, שהרבה מהאחרונים מסבירים, שגם דעת הרמב"ם היא שישוב ארץ ישראל היא מצוה, אלא שהיא אינה נחשבת במנין התרי"ג מצוה, וכך משמע מדברי הרמב"ם בהל' מלכים, שאסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל. ולגבי מצוה זו אין חוששין כלל להחמיר, אלא אף יוצאים בפומבי להכריע ההלכה והדין בניגוד לפסק ההלכה, ולמה לא חששו היהודים „המהדרין“ האלו להחמיר בשאלה זו, שאולי מצוה זו היא מצוה מן התורה, כדעת הרמב"ן, ואולי היא נהגת גם בזה"ו כדעת רוב רובן של הפוסקים הראשונים והאחרונים, איך אינם חוששין „המהדרין“ הללו שאולי בהצהרתם זו, שהיום אין מצוה בישוב ארץ ישראל, הם נכללים בכלל של מונעים מלעשות מצוה, אולי, אולי, ועם כל העננים והצללים בשטח היהדות הנמצאים המרחפים בשמי ארצנו הקדושה, הלא הפסק הלכה הוא, שלעולם ידור בארץ ישראל ואפילו בעיר שרובה גוים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה יהודים, — ומה עם פסק הלכה זו? הלא משום ישוב ארץ ישראל התירו חז"ל שבות בשבת, „אומר לנכרי וכותב שטר מכירה“ (גטין ה, ב, בב"ק פ, ב), ועיין שם בתוספת ובעוד ראשונים, שלא בכל מצות התורה התירו החכמים שבות, ורק במצות ישוב ארץ ישראל התירו.

ועוד טענה נגד המדינה: עצם הקמת המדינה לפני ביאת הגואל הרי זו כפירה בביאת המשיח ועברה על השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל, „שלא יעלו בחומה“. אך מכיון ששבועה זו אינה מובאת בפוסקים, לא בראשונים ולא באחרונים, הרי נשאר לנו המאמר הזה בחוסר ביאור מספיק, ויש לנו לבאר מה היא הכונה שלא יעלו בחומה. האם כונת השבועה כלפי כל יחיד ויחיד הרוצה לעלות לארץ ישראל, שבלי רשות הממשלה השולטת ובנגוד לחוקיה אסור לכל יהודי ויהודי לעלות ולהתישב בארץ ישראל, מחמת השבועה הזאת, — אם כך כונת השבועה, או, נגיע למסקנה המרה, שהחלק הגדול ביותר מהיהודים שעלו לארץ ישראל בנזון שלטון הטורקי, ביחוד משנות תר"מ עד שנת תרע"ד באו כאן בעברה על השבועה, שהרי ידוע, שהשלטון הטורקי לא הרשה לשום יהודי שבא מרוסיה הגדולה לבוא לארץ ישראל ולהשתקע בה, וכל מי שבא מרוסיה הגדולה, כולל פולין, ליטא, לעטלאנד ומחוז וואלין, בא רק כתייר, ובנמל קבל פתקא אדומה ששם היה כתוב, שרק שלשה חדשים יש לו רשות להיות בארץ ולא יותר, וכמה גדולים וצדיקים באו לארץ ישראל והשתקעו בה בניגוד לרשיון הממשלה הטורכית. היו גם זמנים, שאפילו כתיירים לא הרשתה הממשלה הטורכית ליהודים לעלות לארץ, וכל מיני

תחבולות עשו אנשי הישוב היהודי כדי להוריד את העולים מהאניות לחוף, וזוכרני, שבאניה אחת מלאה יהודים ת"ח נחבאו בסירות הקטנות (היו מכונים אז „קיוקין“), וכלפי מנהל המכס והחוף טענו שהיו עם רק עצים. האם כל אלו היו ח"ו עבריינים? והנה המהרש"א מאיר עינינו, וישם בחידושי אגדות הוא אומר: „ודאי דרשות לכל אחד מישראל לעלות לא"י, אלא שלא יעלו ביחד ביד חזקה ולבנות להם חומות ירושלם, ונחמיה שאמר ונבנה חומת העיר ולא נהיה עוד חרפה, ברשות המלך היה, כמ"ש שם“. וברור הוא, שמה שהמהרש"א אומר שרשות ביד כל אחד מישראל לעלות, כונתו, אפילו שלא ברשות הממשלה השולטת שם, שהלא אם ברשות, הרי גם כל ישראל ביחד מותר, אלא שההבדל בין יחיד וכל ישראל יחד הוא בזה, שאם העליה לארץ היא שלא ברשות הממשלה, אזי ביחיד מותר וכל ישראל יחד אסור, שזה נקרא בחומה. עיקר פירושו זה של המהרש"א, משמע גם בפירושו רש"י שם, שהוא מפרש „שלא יעלו בחומה — יחד ביד חזקה“, הרי שגם רש"י מפרש: „יחד“, אלא שהמהרש"א מוסיף עוד דבר בחידושו, שלא עצם העליה שלא ברשות הממשלה אסור, אלא עיקר האיסור הוא „בחומה“, כלומר לבנות חומות ירושלם שלא ברשות, ועל זה היתה השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל. היוצא לנו מזה, שכל ה„עליות“ הבלתי חוקיות בכל התקופות והזמנים, בימי הממשלה העות'ומנית, שלטון המנדט הבריטי, שלא היו ברשות השלטונות, לא עברו על השבועה, מפני: א, שכל העליות היו מיחידים, ויהיו היחידים כמה שיהיו, אבל זה לא נקרא כל ישראל ביחד; ב, שהרי לא בנו את חומת ירושלם, והשבועה, לפי המהרש"א היתה, רק „בחומה“, כלומר לבנות את חומת ירושלם ועל הטענה של דחיקת הקץ שמשמיעים, באמרם, שאפילו אם נאמר, שתקומת המדינה וקיומה היתה ברשיון הממשלות (כמו שזו האמת), אבל משום דחיקת הקץ יש כאן, וזו גם כן אחת מהשבועות שהשביע הקב"ה את ישראל „שלא ידחקו את הקץ“, — תשובתנו: למדנו במסכת סנהדרין (צו, ב), „ולא כרבי עקיבא שהיה דורש עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ (חגי ב, ו), אלא מלכות ראשון שבעים שנה, מלכות שניה חמשים ושתים ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה“. והמהרש"א שם בחידושי אגדות מכאר וזה לשונו: „שהיה ר"ע דורש את כל הפרשה על הגאולה העתידה, ור"ש עוד אחת מעט היא, שהיה חגי הנביא עומד בגלות בבל וניבא עוד גלות אחת שתהיה אחר החורבן בית שני, ומעט היא, שלא יהיה מאריך אותה הגלות, אלא בפולמוס של אספסינוס וטיטוס, עד מלכות בן כוזיבא, שהוא יהיה משיח... ואמר שאינו כן דהקרא לא מתפרש כך, אלא שהנביא עמד בגלות וחורבן בית ראשון, ואמר עוד גדולה וכבוד יהיה לישראל, ומעט כבוד יהיה לנו, אלא מלכות ראשון ע' שנה, ומלכות הורדוס נב, ומלכות בן כוזיבא רק ב' שנים ומחצה. ולא יהיה הוא משיח“. ביאור הגמרא, לפי פירושו של המהרש"א הוא: החכמים שחלקו על רבי עקיבא, בענין בר כוזיבא, והחליטו שהוא אינו משיח, פירשו את נבואת חגי הנביא על מלכות בן כוזיבא, רק מעט כבוד יהיה לנו וממילא מוכן שהוא אינו משיח. אך אם הוא אינו משיח, א"כ כל המלחמה כבר כוזיבא ניהל עם הרומאים היתה דחיקת הקץ וגם מרידה באומות, והרי זו עברה שעבר על השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל, ואיך יכולים אנו לקרוא למלוכה זו, שהיא נתנה לזמן קצר כבוד לישראל?

על ממשלה ושלטון שהוקמו ע"י עברת השבועות מתפארים שזו כבוד? לכן ביכרחים לומר, שדחיקת הקץ נקרא רק על המשיח, כלומר קץ המשיח, ומכיון שנתברר שבר כוזבא אינו משיח, הרי זו כבר אינו דחיקת הקץ, אלא סתם שלטון יהודי בארץ ישראל, וזה לא נקרא דחיקת הקץ, ואולי, זה מרמוז בפירוש רש"י בכתובות קיא, ששם מבאר רש"י את דחיקת הקץ, "שלא ירבו בתחוננים על כך יותר מדי", ומדוע לא מפרש רש"י פשוט שמדובר בדחיקת הקץ ע"י מלחמה? אלא רש"י סובר שאי אפשר להביא את מלך המשיח ע"י מלחמות שישראל תעשה, ומוכרחים לומר, שכונת הגמרא שלא ידחקו את הקץ, היא, דחיקת הקץ ע"י תפלות ותחוננים יותר מדי.

וכיהודה ועוד לקרא. נביא מה שהגה"ק רבי יהושע יהודה לייב דיסקין זצ"ל אמר. ב"הפלס" (ירחון רבני, שעורכו היה הרה"ג ר' עקיבא רבינוביץ זצ"ל, הרב מפאלטאווא, שהיה מראשוני הלוחמים נגד ההסתדרות הציונית, וירחון זה שימש כבטאון למלחמה זו) משנת תרס"ד, עמוד 435, כתב שם הרה"ג זאב רקוסקי, ר"מ בשקלוב ואח"כ בוויטעפסק, שהיה מבאי ביתו של הגרי"ל דיסקין זצ"ל, ושימש אותו. הוא מציין — כך כתוב ונדפס ב"הפלס" —, "כי שמע מהגרי"ל ז"ל באור מאמרם ז"ל, "זכו עם עננא שמיא — ע"י נסים ונפלאות, לא זכו, כבר אנשא — תהיה אתחלתא דגאולה ברשיון הממשלות". דברים אלו אמר הרב ז' רקוסקי, ש"עד אשר נודע לו מהספר „ציון במשפט" יחס הציונות להדת... לא הביט בה דחיקת הקץ", מפני ששמע מהגרי"ל דיסקין הדברים הנ"ל. עדות זו נדפסה באותו הירחון שניהל מלחמה קשה ותקיפה נגד הציונות, ועורך הירחון הרב מפולטאווא היה קרובו של רבנו הגרי"ל דיסקין, וברור שיש להסתמך על אמיתותם של הדברים.

גימוקים של היהודים האלו, שלא הסכימו שבכלל עמדנו במצב של סכנת נפשות לפני המלחמה האחרונה וממילא אינו מתאים הביטוי הצלה ופורקן, שאם היו הציונים מוותרים על המדינה והשלטון, הרי היה שרוי שלום ושלווה, שקט ובטחה, והשקפתם-הם, שמכיון שראשי השלטון הם עבריינים, פורקי עול תורה ומצות, הרי יותר טוב ויותר בריא שנכרים וזרים — יהיו מי שיהיו — ישלטו עלינו, ואל ינזח שבט הרשע על גורל הצדיקים. כתשובה על השקפה זו, שלפי דבריהם נובעת השקפה זו מיראת שמים טהורה, מאהבת תורה ויראת חטא, נצטט מה שרבותיגו הראשונים אומרים על „כגון זה". על הפסוק בשיר השירים (ו, יב) „לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב", מפרש רש"י שם במלים אלו, „לא ידעתי, כנסת ישראל מתאוננת, לא ידעתי להזהר מן החטא, שאעמוד בכבודי, בגדולתי, ונכשלתי בשנאת חנם ומחלוקת שגבר במלכי בית חשמונאי, הורקנוס ואריסטובלוס, עד שהיה מביא אחד מהם את מלכות רומי וקבל מידו המלוכה ונעשה לו עבד, ומאז, נפשי שמתני להיות מרכבות, להרכיב עלי נדיבות שאר אומות... נפשי שמתני, אני בעצמי מניחים עלי". וגם הרמב"ן בפירושו על התורה כותב: „ועל דעתי גם זה ירמוז, כי אנחנו התחלנו נפילתנו ביד אדום, כי מלכי בית שני באו בברית עם הרומאים ומהם שבאו ברומה והיא היתה סבת נפילתם בידם, וזה מוזכר בדברי רבותינו ומפורסם בספרים" (רמב"ן, ריש פרשת וישלח). והנה, ידוע ומפורסם, שמלכי בית חשמונאי בימים אלו היו צדוקים, וטבח רב עשו

בפרושים, והרי לפי השקפתם של התנאים הגדולים, ודאי יותר ראוי ויותר רצוי, שהרומיים ימשלו ולא מרשיעי בני ברית, ואנו רואים שדעת רבותינו הראשונים, שבלי שום ספק שדבריהם מושתתים על יסודות של חז"ל, היא לגמרי שונה מדעתם והשקפתם של ה"מהדרין" האלה. היוצא לנו מזה, שיש מקום רב לומר, שלפי דעת רבותינו הראשונים, רש"י והרמב"ן, אסור להכניס שלטון זר על ישראל במקום שלטון יהודי, ואפילו אם ראשיו ומנהליו הם עוברים על דת ישראל.

זאת ועוד, אפילו אם נניח, שבמקרה של סכנת מלחמה, שזו היא סכנת נפשות, ראוי וחובה לוותר על השלטון והמדינה, ואפילו אם נניח, שע"י הויתור על המדינה יבואו שלום ושלחה, וממילא אין זו שאלה של פיקוח נפש הדוחה שבת וכל איסורי תורה, — אך אם לדין יש תשובה, שהמציאות היא שלא יותרו, ואפילו אם אי-הויתור הוא שלא לפי ההלכה, אבל העובדה היא שלא יותרו, ושוב יש כאן סכנת נפשות, ודבר זה למדנו מדברי "מגן אברהם" על דברי השו"ע אורח חיים, סימן שכט, סעיף ז: "יש מי שאומר, שבוה"ז אפילו באו על עסקי ממון מחללין השבת, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממנו, יהרגו והוי עסקי נפשות", וכתב על זה המגן אברהם שם, "וצ"ע, ויניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת, ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממון, חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג, ולכן מחללין, אבל באדם יהי, יניח ליקח ממנו ולא יחלל שבת". ביאור דברי המג"א, שאע"פ שהעמידה כנגד השודדים היא נגד הדין, אולם אנו צריכין לחשוש, שאחד מהצבור כן יעמוד נגד השודדים, והוי כבר סכ"ג, ומותר לחלל שבת על זה, וא"כ, גם במקרה זה, הלא ודאי חלק גדול מהצבור לא ירצה לוותר, והמציאות תהא שהעריבים יכריזו מלחמה, והוי סכ"ג, ושייך, "הצלה", וכשנצלנו הרי החובה לנו להודות לה' על התשועות ועל הפורקן.

ובנוגע לנסים ונפלאות בצורות השונות שקרו לנו בימי המלחמה כאשר התאחדו עשרות מליונים ערבים, מזוינים בכלי משחית המודרניים ביותר וקמו עלינו להרוג ולאבד את כל הישוב בארץ ישראל, — הרי מי שלא רוצה להסכים על זה, הוא ממש מכחיש לא רק הנסים והנפלאות שה' עשה לנו, אלא הוא מכחיש המציאות, ואין כדאי להתוכח על זה כלל וכלל. ועל הדיבורים המוזרים שמשמיעים היהודים האלו שהרי הצבור החילוני לא חזר בתשובה, ואיך נוכל להסכים שה' עשה נסים לעבריינים על התורה, כדאי לצטט דברי רבנו הגאון ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל בספרו יערות דבש, ואלו דבריו: "אבל האמת העיקר נס שהיה בחנוכה, כי בכל צרות שבאו לישראל בצר לישראל וישבו אל ה' בכל לב ויצעקו אל ה' וירחם עליהם ויושיעם, בגלות אנטיוכוס ימ"ש, גלו ישראל בעוון הפריצים ומלשינים וכדומה, והם שקרו ולא שבו אל ה' כלל... כמה רעות עשו ישראל והם היו סיבה לביאת יונים לא"י, והם לא שבו ועמדו במרדם כנודע, ועדת חסידים אשר היו עם מתתיהו ובניו, הם לא היו מעולם בעדת החטאים, וא"כ אין זה מגדר להושיע לישראל, רק ה' חנן על עמו והושיעם אפילו בלי תשובה כלל, וזהו הנס שהוא כנגד חק אלקים... וזה בגדר נס גדול נפלא שיעשה ה' דבר בלתי תשובה" (יערות דבש, חלק ראשון, דפוס לעמברג, עמוד סא, ב).

אולם לצערנו: שגוי — במקומו עומד.

מה בין שאול לדוד

כשהלך שמואל למשוח את דוד, היו מלאכי השרת
מקטרגין אותו לפני הקדוש־ברוך־הוא, ואמרו:
רבונו של עולם, מפני מה נטלת המלכות משאול
ונתת לדוד?
אמר להם: אני אומר לכם מה בין
שאול לדוד וכו'.

פס"ר פ"ה, שוח"ט תהלים כז

ח. לרעך הטוב ממך

כל הזכויות שמורות למחבר

הפרקים בגליונות הקודמים :

- א. איך אלך
- ב. עגלת בקר
- ג. וירב בנחל
- ד. חטאת קסם
- ה. בעין דור'
- ו. מלכות שעה
- ז. קשה כשאול קנאה

לרעך הטוב ממך

ובזה אנו באים אל השאלות האחרונות :
מה ראה ה' לייסר כל כך את שאול, האם לא די שנטל ממנו את המלוכה,
ולמה הוסיף עוד להרגיזו במידת הקנאה ?

אמנם כן. הרגזה זו היתה גם מכוונת ומודרגת, מראשית תוכחתו
ועד אחריתה.

והחלה בחטאו הראשון, בגלגל, כאשר לא הוחיל לשמואל למועד הימים.

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-שָׂאוּל נִסְכַּף תֶּ
לֹא שְׁמַרְתָּ אֶת מִצְוַת ה' אֲלֵיָּךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ
כִּי עָשָׂה הַכִּיֹּן ה' אֶת-מַמְלַכְתְּךָ אֵל :שָׂרְאֵל עַד-עוֹלָם :
וְעָשָׂה מִמְּלַכְתְּךָ לֹא תִקּוּם
בְּקֶשׁ ה' לֹא אִישׁ כִּי קָבוּ וְנִצְוָהוּ ה' לְנָגִיד עַל-עַמּוֹ
כִּי לֹא שְׁמַרְתָּ אֶת אֲשֶׁר צִוְּךָ ה' :
(יג...יג-יד)

ובאחרון הכבידה :

כִּי קִאָּסַף אֶת-דָּבָר ה' וַיִּמְאָסֶךָ ה' מִקִּיּוֹת מְלָךְ עַל-:שָׂרְאֵל :
וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי שְׁמוּאֵל קְרַע ה' אֶת מַמְלַכּוֹת :שָׂרְאֵל מִמְּלָכְךָ הַיּוֹם
וְנִתְּנָה לְרַעְךָ הַטּוֹב מִמֶּךָ :
(טו. כג, כו, כח)



כאן יש לזכור, כי שאול הוא זה, שהכפיל בו הכתוב כי טוב.

וּשְׁמוֹ שָׂאוּל בְּחֹר וְטוֹב
וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי :שָׂרְאֵל טוֹב מִבְּנֵי
(ט. א-ב)

וכנראה הטוב הזה התכוון על מדת ענותנותו, כי עליה שיבח אותו שמואל,
לפני העם במצפה :

כשבאו ואמרו לו לשאול דבר המלוכה, אמר להם : אין אני ראוי למלוכה,
אלא שאלו באורים ותומים, אם ראוי אני, ואם לאו הניחו לי. מיד התביא
את עצמו, עד ששאלו באורים ותומים : ויאמר ד' הנה הוא נחבא אל
הכלים — באורים ותומים.

מיד : ויאמר שמואל אל כל העם הראיתם אשר בחר בו ד', כי
איו כמוהו בכל העם. (ילקוט שמעוני קי"א)



ככל שתתחסר מן האדם איזו טובה, יצטער ויתעצב. אך שבעתים יגדל כאבו בהודע לו, כי זה היקר גלקח ממנו וניתן לאיש אחר. כך למדנו בתורה, בדברי השוטרים אל העם בצאתם למלחמה:

מי האיש אשר קנה בית-קדש ולא חנכו ילך וישב לביתו
 פן-ימות במקלמה ואיש אחר יחן כנו:

ומי האיש אשר נטע פנים ולא חטף ילך וישב לביתו
 פן-ימות במקלמה ואיש אחר יחטףנו:

ומי-האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו
 פן-ימות במקלמה ואיש אחר יקחהה: (דברים כ, ה-ז)

רש"י מאיר בדרך קצרה:

ואיש אחר יחנכנו — ודבר של עגמת נפש הוא זה.

ובוודאי שגם זאת הייתה בכוונת ה', כאשר שלח למשוח את דוד, בעוד שאול חי וממשיך במלכות. כי בעת תת רוח ה' על דוד, סרה רוח ה' מעם שאול.

ויקח שמואל את-קרן השמן וימשח אותו בקרב אקיו
 ותצלח רוח ה' אל דוד מהיום ההוא וקמץ-ה—

ורוח ה' סרה מעם שאול. — (טו. יג-יד)

יגיד הכתוב שמיד כאשר נמשח דוד למלך, מיד צלחה עליו רוח אלקין קדישין ומיד סרה רוח ד' מעם שאול.

והיתה אצלי הסיבה בזה, לפי שלא היה זה הרוח לבד, רוח הגבורה אשר ימצא בגבורים רבים יחד, אבל היה הרוח גודל הלב, ברוח משפט וברוח בער, כפי הראוי למלך ישראל בפרט.

וזה היה בלתי אפשר שימצא בשניהם יחד, לפי שאי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד.

ולזה לא נזכר בשאול קודם לזה שסרה ממנו רוח ד', גם אחרי חטאו וגזרת עונשו כי אם אחרי שנמשח דוד. (אברבנאל)

ובצפתו רוח-קרץ מהא' —

האין זאת הרוח הרעה, כי הרגיש שאול ברגע ההוא כי הוסר ממנו הכתר הרוחני של מלכות ישראל, וניתן לרעהו הטוב ממנו.

אף הקנאה התוספה בלבן, בידעו שרות ה' שניתנה לרעהו, דרגתה גדולה משלו.

וזאת רוח הגבורה העירה את דוד להרוג את הארי והדוב והפלשתי, וכן רוח הקודש נולדה בו מהיום שהוא ומעלה, ואמר השירים והמוזורים ברוח הקודש, שנולדה בו.

כי בכלל רוח ה' רוח הקודש ורוח גבורה. (רד"ק)

התרגום על הכתוב, ותצלח רוח ה' אל דוד מהיום שהוא ומעלה — ושַׁרְת רוח נבואה מן קדם ה' על דוד. ואילו על הכתוב ורוח ה' סרה מעם שאול — ורוח גבורה מן קדם ה' דהות עם שאול עדת מינה.

את ההבדל הזה נמצא, אם נשוה את הכתוב בשניהם; כאשר ניתן השמן על ראשו של שאול לא מיד צלחה עליו הרוח כי אם אחרי בוא עליו כל האותות אשר נתן לו שמואל ואחרי פגשו את חבל הנביאים ויתנבא בתוכם.

וַיָּבֹאוּ שָׁם הַגִּבְעָתָה וְהִנֵּה חֶבְלֵי-נִבְאִים לְקִרְיָתוֹ
וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבֵּא בְּתוֹכָם:

ואצל דוד כתוב

וַיִּמְשַׁח אוֹתוֹ—וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וְקִמְעָהָ.



משיחה מסותרת זאת, הייתה גם הסיבה לזמן את שני המלכים, אשר בטרם יכירו זה את זה, יראים הם זה מזה. ועתה ישבו יחדיו זה מול זה, בעל כרחם ושלא בטובתם.

וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי-שָׂאוֹל אֲלֵיו הִנֵּה-נָא רוּחַ אֱלֹהִים מְבַעֲתָהּ:
יֹאמֶר נָא אֲדֹנָיו עֲבָדֶיךָ לְפָנֶיךָ וּבְקִשׁוּ אִישׁ יָדַע מִנֵּגַן בְּכִנּוֹר
וְהָיָה בְּהֵיטֵב עָלֶיךָ רוּחַ-אֱלֹהִים רָצָה וְנִגַּן בְּיָדוֹ וְטוֹב לָךְ:

האם חסרו מנגנים בבית המלך או בין סביביו, ולמה היו צריכים הזמנה מיוחדת לבקש איש יודע מנגן בכנור? גם עבדיו לא ידעו. אבל שאול ידע, כי לא כל תופס כנור יוכל להרגיע את רוחו. על כן היה צריך לראות לו את האיש אשר ייטיב לנגן.

וַיֹּאמֶר שָׂאוֹל אֶל-עֲבָדָיו רְאוּ-נָא לִי אִישׁ מִיֵּטִיב לְנַגֵּן וְהִבִּיאֹתֶם אֵלָי:

וַיַּעַן אָחִד מִתְּפָרִים וַיֹּאמֶר הִנֵּה רְאִיתִי בֵּן לְיִשִׁי בֵּית הַתְּחָמִי
יָדַע נַגֵּן וְגִבּוֹר חֵיל וְאִישׁ מְלָחָמָה וְנִבּוֹן דָּבָר וְאִישׁ תָּאֵר נְהִי עִמּוֹ:

(טז. יג—יח)

מי הוא זה אחד מהנערים? ולמה הוא מוסיף ומרבה כה לשבח את דוד לפני שאול?
מתי והיכן הכיר זה את דוד בכל הסגולות האלה?
האם אוהב הוא האיש הזה לדוד ואת טובתו הוא מבקש להביאו לפני המלך,
ולא ידע כי רעה היא לו?
או כי ידע את כל זאת, והוא שונא לו מתמול שלשום. אליו גונב הדבר אשר עשה
שמואל בבית לחם, ועתה מצא מקום להבעיר עליו את קנאתו של שאול.

חז"ל גילו לנו, כי הוא דואג האדומי.

מנלו דדואג הוזה? כתיב הכא: „ויען אחד מהנערים” וכתיב התם (שמ"א
כא, ח), „ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא נעצר לפני ה' ושמו דואג
האדומי אביר הרועים אשר לשאול”. (רש"י — אלמא ההוא מיוחד שבנערים,
דהיינו דואג).

דואג האדומי! אותו נכיר כשונאו הגדול של דוד רק אחר כך, הלוא הוא אשר
שנאתו אכלה את נוב עיר הכהנים.
תחילתו כאן היא. אך עדיין הוא מסתתר, והוא „אחד מהנערים”.
ואלה דרכי חנף מראשיתם. הוא עומד לפני שאול ומספר כאילו לפי תומו בשבח
של המנגן, ולשונו מרמה.

הוֹת פִּחְשָׁב לְשׁוֹנֵף קְתַעַר מְלָטֵשׁ עֵשֶׂה רְמִיָּה: (תהלים נב, ד)

וכל המספר בטובת חבירו בפני שונאיו הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם
לו שיספרו בגנותו ועל זה העניין אמר שלמה מברך רעהו בקול
גדול בבקר השכם, קל לה תחשב לו. (משלי כז, יד).
(רמב"ם הלכות דעות ז, ד)

הוא בא ליעץ למלך כדי להטיב עמו, אך בלבו הוא צוחק צחוק שטן, ונהנה לראות
את שאול הולך וגזעם, הולך ונסער, לשמע כל שבת ושבת של דוד.

ואמר רב יהודה אמר רב: כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע:
יודע נגן — שידוע לשאול; גיבור חיל — שידוע להשיב; איש מלחמה —
שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה; איש תואר — שמראה פנים
בתורה (רש"י: שמביא ראייה לדבריו); ונבון דבר — שמבין דבר מתוך
דבר; וה' עמו — שהלכה כמותו בכל מקום.
בכולהו אמר להו (שאול): יהונתן בני כמחוי; כיון שאמר וה' עמו, דבר
שגם בו לא היה — חלשה דעתו וקינא בו. (סנהדרין צג, ע"ב)

יהונתן בני כמוהו.
אולי התנחם עוד שאול בלבו, כי רעהו הטוב ממנו, יהיה זה יהונתן.

*

וַיִּשְׁלַח שְׁאוֹל מַלְאָכָיִם אֶל-יִשְׂרָאֵל שֶׁלְחָה אֵלַי אֶת-דָּוִד בְּנֵךְ אֲשֶׁר
בְּצֹאן :

(ט"ז, י"ט)

לא תמיד ירחיב ככה הכתוב לספר ולפרט, ברצותו יקצר בכגון זה מאד („וישלח ויביאהו" טו. יב) — ובודאי יש טעם להרחיבה זו, כמו שיש טעם בקיצור, לפי עניינו שם. בפסוק שלפנינו אולי רצה כי נרגיש את שאול כשהוא מהסס ומהרהר לקראת בואו של זה המנגן.

*

וַיִּקַּח יִשְׂרָאֵל חֲמֹר לְעָמָם וְנָאֵד יַיִן וְגַדֵי עֲזִים אֶחָד וַיִּשְׁלַח בְּיַד-דָּוִד בְּנֵו
אֶל-שְׁאוֹל

(טו, כ)

והנה אין ספק כי רעדה אחזה את ישי בראותו את מלאכי שאול באים בעד דוד, והוא רך ומשוח מלך... אומר בלבו, אולי נודע הדבר לשאול ואת נפשו יבקש, או לחקור דבר על מה בא שמואל בית לחם וקידשם בזבח.

כ"ט

בודאי כי לפי תומו שלח ישי ביד בנו דוד מנחה צנועה אל המלך, מתוצרת ביתו: חמור לחם, נאד יין, וגדי עזים. ולא העלה על דעתו כי שלוש המתנות האלה יחד יזכירו לשאול את יומו הראשון במלכות.

וּמִצְאוּךְ שָׁם שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים עֲלִים אֶל-הָאֱלֹקִים בֵּית-אֵל
אֶחָד נִשְׂא שְׁלֹשָׁה גְדִיִּים וְאֶחָד נִשְׂא שְׁלֹשֶׁת כְּבֹרֹת לְחֶם
וְאֶחָד נִשְׂא נֶבֶל-יַיִן :

(י, ג)

*

וְהָיָה בַּהֲיוֹת רוּח־אֱלֹקִים אֶל-שְׁאוֹל וַיִּקַּח דָּוִד אֶת הַכְּבֹד וַיִּגַּן בְּיָדוֹ
וַיִּרְנֶה לְשְׁאוֹל וְטוֹב לוֹ וְסָרְהָ מִעֵינָיו רוּחַ הַרְפָּעָה :

(טו, כג)

אולם מעט מאד רווח לו לשאול. כי ככל אשר היטיב דוד בנגונו כן התעורר בלבו של שאול החשד עם הקנאה ביחד. כי מי הוא זה היושב ממולו (ראה רש"י במדבר, בלק, כב, ה) ומטיב כל כך להשיב לו את רוח ה' אשר לוקחה ממנו, האם לא הוא זה אשר זכה במקומו, ברוח נבואה מן קדם ד', בשפע רב ממנו? —

וידמה שהיה הכוח הזה לדוד בפרט, והוא ענין אלקי. ונרמז בו באומרו: ונגן בידו וטוב לו. כי היה הכוח הנה מיוחד ליד דוד. ובונה הורה שכבר היה עליו השפע האלוקי, והיות דוד געים זמירות ישראל, ושניגונו ערב אצל השם יתברך. (אברבנאל)

בדומה לזה היה, כאשר הופיע דוד פתאום במערכה, ביום הארבעים של גלית. ארבעים יום עמד הפלשתי הערל הזה וחרף מערכות ישראל השכם והערב, ולא היה איש מגבורי שאול אשר יקום כנגדו להציל כבודם של ישראל וכבודו של שאול (ברו לכם איש וירד אלי — לשאול התכוון — ראה בת"י)

וְכָל אִישׁ יִשְׁרָאֵל בְּרֵאשִׁיתָם אֶת הָאִישׁ וַיִּגְסוּ מִפְּנֵי וַיִּירָאוּ מֵאֵד:

עד שבא דוד.

וַיִּשְׁמְעוּ הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר-דָּוִד וַיִּגִּדוּ לְפָנֵי-שָׂאוֹל
וַיִּקְרָאוּ:

וַיֹּאמֶר שָׂאוֹל אֵל דָּוִד לָךְ נְהִי? הֲיִרְהַרְבְּ:

וַיִּלְבַּשׁ שָׂאוֹל אֶת דָּוִד מְדֵי וַנִּתֵּן קֹבֶעַ נְחוּשֶׁת עַל-רֹאשׁוֹ

וַיִּלְבַּשׁ אוֹתוֹ שְׂרָיוֹן:

(יו, לא, לו, לח)

כמה שמח שאול לקראתו, את ברכתו נתן לו ובמו ידיו הלביש אותו מדיו. אבל תוך כדי מעשה, נהפכה השמחה לתוגה, ונתכרכמו פניו של שאול.

כיון שהלבישו בגדיו, והיה ראוי למלכות — מיד היו עשויין לו

(יבמות עו: תנחומא אמור ו)

מדיו נהפכו להיות כמידת דוד, משנמשח בשמן המשחה, אף שהיו של שאול, שהיה גבוה מכל העם משכמו ומעלה. וכיון שראה שאול כך, הכניס בו עין רעה.

והרגיש דוד בדבר — ויסירם דוד מעליו. (רש"י)

כי בהתלבש אדוננו דוד רוח עצה וגבורה מאת ה', ללחום מלחמת הפלישתי הלזה אשר חרף מערכות אלקים חיים — לבשתו רוח ה' ונתעלה עליו רב וזיו אפו השתנה לכבוד ולתפארת, בעיני שאול ובעיני אבנר, אשר היו הגדולים בעם והיותר קרובים אל הרגשה זו, עד ששממו עליו במחשבותיהם, ונתעורר שאול ראשונה לשאול בן מי זה הגער. (עקדת יצחק שער טו)

וַיִּכְרְאוּ שָׂאוֹל אֶת דָּוִד יוֹצֵא לְקָנָאת הַפְּלִשְׁתִּי

אָמַר אֵל אֲבִנֵּר שֶׁר הַצָּבָא בֶן-מִי־נָה הַנֶּעֶר אֲבִנֵּר:

(יו, נה)

וכי לא היה מכירו? אתמול הוא משלח ואומר לישי, יעמד נא הנער לפני, כי מצא הן בעיני, וכתוב: ויאהבהו מאד ויהי לו גושא כלים — והכא הוא שואל עליו

אלא כך אמר לאבנר: צא ובדוק מאינו משפחה הוא, אם מפרץ הוא, אם מזרח; אם מפרץ הוא — מלך הוא. (יבמות עו—עז)

ב.

ייסורי הקנאה הללו, אשר נתנו לשאול בכוונה ובהדרגה בשבעה שלבים, בודאי שהיו ייסורי הערה.

אבל יסורים אלה יסורי-הערה הם, להעיר הלב לתשובה, כי אולם לא נבראו העונשים אלא בהעדר התשובה.

(דרך ה' להרמח"ל, פרק ג', בהשגחה האישיה)

יש חסד גם ביסורים, והוא כשהם נמדדים במדה כנגד מדה או בתזכורות אחרות, כגון גנעי הצרעת הבאים לעורר את האדם על עוון לשון הרע שבידו (ראה רמב"ם הלכות טומאת צרעת טו, י'; וברמב"ן ובספורנו בויקרא יג, מז) ויש לחפש בעונש גם את הנסיון, כי הוא מעמיד את האדם על אותו מסלול שעבר בו בהטאו, ועכשיו בכיוון ההפוך, על מנת שיתגבר האדם, וישוב באותו המסלול אל מקורו (ראה רמב"ם, הלכות תשובה פרק ב' הלכה א')

וְלֵךְ אֲדָנִי חֶסֶד, כִּי-אַתָּה תִּשְׁלַם לְאִישׁ כְּמַעֲשָׁיו

(תהלים סב, יג)

לכן מותר ואף ראוי לשאול ולחקור על עונשו זה של שאול, כיצד הוא מתייחס אל חטאו, ומאי מידת הנסיון שלו?

ההכרה בדברים האלה חסיר מלבנו בראש וראשונה את הצער, על זה שהרגינו, כביכול הקב"ה את יצר הקנאה על שאול, ושאול איש עניו מאד, בחור וטוב, אשר ברח מן השררה ונחבא אל הכלים.

שהיה ענו, ואוכל חולין בטהרה, ומבובו ממונו, וחס על ממונם של ישראל, ושקל כבוד עבדו ככבוד עצמו, ושהיה ירא חטא.

(פס"ר טו, מדרש שמואל יז)

כדי להשיב על זה, נסכם בקצרה את אשר כבר למדנו בפרקינו הראשונים.

סגולת נפשו של שאול היתה הענוה. בזכותה הגיע למלכות (תוספתא ברכות ד). ובעלותו במעלות המלוכה נבדקה מדת ענותנותו, ושם נכשלה. חטאו באומנות המלכיי (עפ"י ס' העיקרים), בסורו מן המצווה, גרר את החטא השני, ברום לבבו.

מעמדו הגבוה, שחייב הטלת אימתו על העם, הוא שגרם למידת ענותנותו הסגולית לגטות מן המיצוע אל שני הקצוות, אשר שניהם רע; אל שפלות הרוח מזה, ואל גסות הרוח מזה. (ראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"ד).

מפני מה נענש שאול? — מפני שמחל על כבודו. (יומא כב:)

שאול מלך ישראל, גסות רוח היתה בו, לפיכך נהרג ונעקרה ממנו מלכות. (תנדבא"ר כט.)

והאמת ששני הקצוות האלה חוברו לו יחדיו ויצרו את מעגל החטא.

בגלגל הוא מודה:

פִּי-רְאִיתִי כִּי-נִפְץ הַעָם מֵעָלַי—

(יג, יא)

ואחרי כן בעמלק:

כִּי רְאִיתִי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַע בְּקוֹלָם

(טו, כד)

הלא יראתו היא כסלתו (נס כ ל ת ! יג, יג ; וראה איוב ד, ו).

כי לא את העם הוא ירא, אלא כדי להחזיק במעמדו ובכבודו עשה זאת.

ועל כן לא הוחיל לשמואל בגלגל:

וְאַתָּאֲפֶק נֶאֱצְלָה הָעֵלְיָה:

(יג, יב)

וגם אחרי נצחונגו-כשלונו בעמלק, בטרם ראה את שמואל מיהר הכרמלה להציב לו יד:

וַיִּשָּׁבֶם שְׁמוּאֵל לְקִרְיַת שְׁאוּל בְּבֶקֶר

(טו, יב)

וַיִּגְדַּל לְשְׁמוּאֵל לֵאמֹר בָּא-שְׁאוּל הַפְּרָמָה וְהִנֵּה מְצִיב לִי יָד.

האיש אשר בתחילה היה ירא מפני הכבוד ומפני השררה וברח מפניהם, עתה הוא הפך להיות רודף אחריהם.

תוך כדי ווידויו על החטא, הוא מחזיק בכנף מעילו של שמואל ומפציר בו כי יחוס על כבודו לעיני העם.

וַיֹּאמֶר חֲטָאתִי

עָתָה בְּפָדְנִי נָא נִגְד־זְקֵנִי עִמִּי וְנִגְד־יִשְׂרָאֵל

(טו, ל)

יָשׁוּב עִמִּי וְהִשְׁפַּחְתִּי לָהּ אֲלִקְיָהּ:

על כן עונשו של שאול לא היה די בבטילת המלכות ממנו, כי אם בכדי למלא חסרונו לתיקון מידותיו, היה צריך לייסורים של קנאה.

*

וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד

(בראשית א, לא).

רבי נחמן בן שמואל בן נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר:

הנה טוב מאד — זה יצר טוב. והנה טוב מאד — זה יצר רע.

וכי יצר הרע טוב מאד ? אתמהא !

אלא, שאילולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד, ולא נשא ונתן.

(נ"א): שאילולי הקנאה אין העולם מתקיים לפי שאין אדם נושא אשה

ובונה בית וכו'. שו"ט תהלים ל"ז) וכן שלמה אומר (קהלת ד') כי

היא קנאת איש מרעהו.

אמר רב הונא :

הנה טוב מאד — זו מידת הטוב. והנה טוב מאד — זו מידת יסורין.
וכי מידת יסורין טובה מאד ? אתמהא !
אלא שעל ידיה הבריות באים לחיי העולם הבא. וכן שלמה אומר (משלי ו')
ודרך חיים תוכחות מוסר.

אמר רבי שמעון בר אבא :

הנה טוב כבוד — זו מידת הטוב. והנה טוב מאד — זו מידת הפורענות.
וכי מידת הפורענות טובה היא ? אתמהא !
אלא, שוקד על הפורענות, היאך להביאה.

אמר רבי סימון בשם רבי שמעון בר אבא :

כל המידות בטלו, מידה כנגד מידה לא בטלה. (בראשית רבה ט')

ג

ועוד יש להכיר את החסד שביסורים, בהיותם ניתנים מדרגות מדרגות מן הקל אל הכבד. הלא היא התכנית המחנכת, שבידי השופט העליון המבין את נפש האדם, על כן הוא שוקד על הפורענות היאך להביאה.

ואמנם עוד סיבה אחרת נמצאת להם על פי דרכי המשפט הגמול, והוא, כי הנה גזר השופט העליון יתברך, שמחולדות מעשה האדם עצמו, יהיה היעורו ממנו יתברך, להקל לו השגת שלמותו והינצלו מן המכשולים כעניין שנאמר (שמאל א' ב, ט) רגלי חסידיו ישמור.
ואולם ודאי, שגם בזה מדרגות יש — (דרך ד', שם)

הלא-תכן לבות הוא-יבין ונצרך נפשך הוא ידע

והשיב לאדם קפקא

(משלי כד, יב)



ראשית הקנאה שהובאה ליסאול עוד בגלגל היתה קלה. גם הלשון שנקט בה שמואל לא היתה עדיין כל כך חריפה וזועמת. אדרבה אפשר להרגיש בה את צערו של הנביא שהצטער עליו והתאכזב: נסכלת, לא שמרת את מצות ה', אל קיר אשר ציוך.

אפשר גם לשמוע בה את מעלותיו וזכויותיו של שאול והתקוות הרבות שנתלו בו:

כי צתה ה' כינן ה' את ממלכתך אל-ישך אל עד-עולם

וצתה ממלכתך לא תקום — (יג. יג. יד)

ואולי ניתן לומר, כי שאל אותה שעה, היה זקוק להתעוררות לאתגר זה, המוריק בו מעט מן הקנאה החיובית הבונה את העולם: כי היא קנאת איש מרעהו, והיא כשרון כל המעשה. (ראה קהלת ד, ד). כי דרכו של שאל אל המלוכה היתה בלי כל שאיפה ורצון:

כשבאו ואמרו לו לשאול דבר המלוכה, אמר להם: אין אני ראוי למלוכה, אלא שאלו באורים ותומים, אם ראוי אני, ואם לאו הניחו לי. (ילק"ש קיא) אבל עכשיו כשהוא הגיע אליה, האין ראוי לו להצטער על גדולה זו שזכה בה ואיננו יכול לקיימה:

בְּקֶשׁ ה' לֹא אִישׁ כְּלָבָב, וְיִצְוֶהוּ ה' קְנִיגֵד עַל צְמוֹ.

האין ראוי לו לקנא בתואר מפלא זה: איש כלבבו?



קנאה זו מתמשכת על שאל מירושת אם אמו רחל: ותקנא רחל באחותה. רחל זכתה לאהבת יעקב אינו, אבי כל חמדת ישראל, בהסיח הדעת, בפגישה הראשונה עמו על באר המים.

דברים שבאים לו לאדם בקלות, בלי עמל, אינם נשמרים בידו ואינם נערכים, כראוי להם. לפיכך היתה זקוקה רחל לאתגר של קנאה, אשר יחזק בידה את זאת האהבה. שבע שנים היתה צריכה לחכות ליעקב ולשמור על הסימנים שמסר לידה, מפחד המירמה של אביה לבן. וכמעט שאבדה ממנה התקנה, כאשר ניתנה לאה במקומה. עד שבא יעקב והחזיר לה את האהבה בהוסיפו עוד שבע שנים אחרות.

וַיֵּרָא ה' כִּי שָׁנוּאָה לְאָה וַיִּפְתַּח אֶת-בְּרִחְמָהּ וַיְרַחֵל עֶצְמָהּ

ומכיון שלא נתחלקה האהבה לשתי האחיות בשה, באו נפתולי הקנאה.

וַתַּהַר לְאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן

כִּי אָמְרָה כִּי-רְאָה ה' בְּעָנְיִי כִּי עָתָה יֵאָהֲבֵנִי אִישִׁי:

וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר כִּי שָׁמַע ה' כִּי שָׁנוּאָה אֲנֹכִי

וַיִּתֶן-לִי גַם-אֶת-זֶה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ שִׁמְעוֹן:

וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר עָתָה הִפְעַם יִלְוֶה אִישִׁי אֵלַי

כִּי-יִלְדֵתִי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָּנִים עַל-בֶּן קְרָא-שְׁמוֹ לֵוִי:

וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הִפְעַם אוֹרְהָ אֶת-ה'

עַל-בֶּן קְרָאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֵד מִלְדָּתוֹ: (בראשית ויצא כט, ל—לה)

ויזכור אלקים את רחל. מה כתיב למעלה מן הענין? ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה'. למה לא אמרה בראובן, ושמעון ולוי ובכולם הודיה, אלא ביהודה?

משל לכהן שיצא לגורן ליטול תרומה ומעשר. ובא בעל הגורן, נתן לו תרומה, ולא החזיק לו טובה. נתן לו מעשר, ולא החזיק לו טובה. לאחר שנתן לו כל מה שהיה ראוי לכהן ליטול, עמד בעל הגורן והוסיף לו מידה אחת של חולין, החזיק לו טובה ונתפלל עליו.

אמרו לו: למה כשנתן לך בעל הגורן התרומה והמעשר לא החזקת לו טובה, ועכשיו על מעט מידה אחת של חולין החזקת לו טובה? אמר להם: הראשונות, התרומה והמעשר, שלי הן, ושלי לקחתי. אבל אותה המידה שהוסיף לי — משלו, לפיכך אני מחזיק לו טובה. וכך אמרה לאה, שנים עשר שבטים עתידין לעמוד מיעקב, והרי אנו ארבע נשים, אנו ראויות לילד שלושה לכל אחת ואחת. שלושה שילדתי כבר, חלקי הן. עכשיו כשהוסיף לי בן רביעי על חלקי, כודאי הפעם אודה את ה'.

לפיכך קנאה רחל באחותה.

אמר הקב"ה: עד מתי תהא הצדקת הזו מצטערת, בדין הוא שתפקד. מיד ויזכור אלקים את רחל.

כל אותן השנים שהוסיפה וילדה לאה את בניה, עברה רחל בשתיקתה. רק אחרי שנולד יהודה, שלפי החשבון הוא התוספת ללאה יותר מאשר הגיעה לה, רק אז החלה רחל לקנא.

וַתֵּבֶן רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּלְדֶּה לָאֵלֶּהָ יְהוּדָה וְלֵבְנָה וְיִשָּׂשכָר וְזֵבֻלֹן וְדָן וְנַפְתָּלִי וְגָד וְאֶשֶׁר וְיִצְחָק וְרָחֵל וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ

וַתֵּבֶן רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּלְדֶּה לָאֵלֶּהָ יְהוּדָה וְלֵבְנָה וְיִשָּׂשכָר וְזֵבֻלֹן וְדָן וְנַפְתָּלִי וְגָד וְאֶשֶׁר וְיִצְחָק וְרַחֵל וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ (שם ל, א)

ותקנא רחל באחותה. אמר רבי יצחק: כתיב (משלי כג) אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. ואת אמרת ותקנא רחל באחותה אלא מלמד שקנאתה במעשיה הטובים. אמרה אילולא שהיא צדקת לא היתה יולדת.

וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ וַיִּקְרָא רַחֵל בְּנֵיהָ —



בודאי השפיעו דברי שמואל על שאול, ומעתה החל להשתדל להיות ראוי לתפקידו: ושואל לכד המלוכה על ישראל, וילחם סביב בכל אויביו. ויעש חיל וכו'.

ובודאי שהיה משתדל מעתה להתקין מידותיו להיות איש כלבבו. גם שמואל אשר אהבו, הוסיף להתהלך עמו לעזור עמו בתפקידו, להקל לו השגת שלמותו. ונדמה שכמעט השיגה, כי על ידו נתגלגלה הזכות להניח לישראל מכל אויביו מסביב ולהגיע למצות מחיית עמלק. ובוזה קשר את מצות המלכות במצוה השנייה, מן השלוש שנצטוו עליהן ישראל בכניסתם לארץ.

וַיִּקְרָא שְׂמוֹאֵל אֶל-שָׁאוּל אֶתִּי שְׁלַח ה' לְמִשְׁפַּחְךָ לְמִיָּךְ צִי-צִמּוֹ

עַל-יִשְׂרָאֵל וְכוּ' עָטָה לָךְ וְהָקִיטְךָ אֶת צִמְצִיק וְכוּ'. (טו, א-ג)

ועכשיו באה האכזבה: כי יראתי את העם — אשר חמל העם —
 ויראה זו הכשילה את המצוה, וקלקלה את מידותיו עוד יותר, שפלות הרוח העלתה
 גסות רוח:

שאל המלך גסות הרוח היתה בו, לפיכך נהרג ונעקרה ממנו מלוכה,
 שאמר לו שמואל: ולמה לא שמעת בקול ה' ? והוא אומר
 (תנדב"א רבא לא) שמעתי בקול ה'.

על כן היתה בפעם הזאת תוכחת הנביא קשה, זועמת ומוחלטת:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל הֲלוֹא אִם-קָטַן אֶתָּה בְּעֵינַי רֹאשׁ שְׁבָטֵי יִשְׂרָאֵל אֶתָּה
 וַיִּמְשָׁךְ ה' קֶמֶךָ עַל-יִשְׂרָאֵל:

וַיִּקְרָא לָא-שְׁמֵעָתָ בְּקוֹל ה' וַפְּעַט אֵץ הִשְׁלַף וַפְּעַשׂ קָרַע בְּעֵינָי ה'
 (יט)

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵל-שְׂאוּל לֹא אָשׁוּב עִמָּךְ.

כִּי מֵאַסְתָּה אֶת-דָּבָר ה' וַיִּמְאַסְךָ ה' מִהָיִת מְלִיךָ עַל-יִשְׂרָאֵל: (כו)

וַיֹּאמֶר אֶלָּו שְׁמוּאֵל קָרַע ה' אֶת מַמְלְכוֹת יִשְׂרָאֵל מֵעַיִיךָ הַיּוֹם
 וַיִּתְּנָה לְרֵצָךְ הַטּוֹב מְאֹד: (כח)

גם הקנאה שנוקרה בו הפעם היתה גלויה, מגרה, ומכאיבה.
 ובהקדע המעיל, נקרעה עטרת מלכות ישראל מעליו, ונקרע הקשר שבינו ובין
 שמואל הנביא, אשר משחהו ואשר אהבו ואשר עזרהו.

וַיִּבֶן שְׁמוּאֵל הַקָּמָתָה וְשְׂאוּל עָלָה אֶל-בֵּיתוֹ גִּבְעַת שְׂאוּל:

וְלֹא יָסַף שְׁמוּאֵל לְרְאוֹת אֶת-שְׂאוּל עַד יוֹם מוֹתוֹ:

מעתה יצטרך שואל לעשות את דרכו הקשה לבדו.

ואפשר שיהיו נגורים עליו כפי מעשיו, הפסדים וצרות, שיעמדו כחומה
 מלפניו ויפסיקו בינו ובין השלמות, עד שיצטרכו לו יותר עמל ויותר
 טורד לבקוע את המחיצה ההיא, ולהתאמץ עם כל טרדותיו להיות משיג
 את שלמותו על כל פנים (רמח"ל, דרך ה' שם)

7.

הספק, יש בו רע וגם מעט טוב.

המעט הטוב הזה, היא התקוה אשר שואל יכול עוד להתנחם בה, כי לא אמר לו
 שמואל מי הוא זה הטוב ממנו ולא קרא בשמו.
 אולי עוד לא נגמר דינו ? ואולי יהיה זה בנו יהונתן ?

הלא כבר למדנו כי יהונתן היה מלא סגולות היודע נגן וגיבור חיל —
וחסר היה רק סגולה אחת — — —
בודאי גם עכשיו התעורר שאול ובקש לתקן את עצמו לשוב בתשובה. אולם התייצב
על דרך לא טוב, כולו על דרך הקנאה.

ה' זימן לפניו את דוד, כשהוא מצויין ברוח קודשו, בנבואה, בשיר ובגבורה.
ועל כן החל שאול לחשוך בו, ולרודפו כדין מורד במלכות.
מעכשיו הוא לא יחמול. מעכשיו הוא כבר לא יירא את העם.

מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. (כתובות יז.)

כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש איננו תלמיד-חכם. (יומא כב ז:)

עתה הוא מוכן להרוג ולאבד בעיר ואם בישראל, בעיר הכהנים.
מַאִישׁ נָעַד אִשָּׁה מְעוֹלָל נָעַד-יֹנֵק וְשׁוֹר נִמְמֹר וְנָשָׁה לְפִי-תָרַב.
(כב, יט)

על שום מה? על שום שהושיטו פת לחם לדוד, לפי תומם.
בהרג רב זה, רוצה שאול כאילו לתקן את חטא חמלתו על עמלק —
[גם לכן חזר הכתוב כאן באריכות על אותה לשון הכתובה שמה — טו, יג].

אמר רבי יהושע בן לוי:

כל שהוא רחמן על אכזרים, לסוף נעשה אכזר על רחמנים. (קהלת רבה ז. לג)

בתמונה עגומה זאת, אל לנו לראות את שאול אכזרי. כי לא לפי טבעו עשה זאת,
ועל כן הפריז כל כך, בגזירת כליון על עיר שכולה כהנים נושאי אפוד בד, והחריב
את מקדש המעט שהיה להם לישראל בימיו.

*

וכן היה גם בתמונה העגומה הקודמת, כאשר ישב שאול על הלחם, בקדושת יום
החודש, (שאול היה אוכל חולין בטהרה. פס"ר ט"ו) וסביביו כל שריו ועבדיו,
והחנית בידו.

[דומה, כי חנית זו לא זזה מתוך ידו מאז ישב דוד לפניו ונגן בידו כיום ביום —
והחנית ביד שאול (ית. י) ועד פגישתם האחרונה בלילה, במחנה; והנה
שאול שוכב ישן במעגל וחניתו מעוכה בארץ מראשותיו. (כו. ז.)
ויעיד על כך הפסוק המספר לפי תומו על צורת ישיבתו של שאול, בגבעה תחת
האשל ברמה וחניתו בידו וכל עבדיו נצבים עליו. (כב. ו)].

ושאול אהב מאד את יהונתן (הנאהבים והנעימים), וגם כיבדו והעריכו, כיד ימינו
במלכות ותקות המשכו.

והנה הוא קם ומטיל עליו את החנית להכותו. וקדמה לזה הכלימה שהכלימו:

ויסר-אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן-גצנת המרדות

הלוא ידעתי פי בחר אטה לכן-ישי קקשתך ולבשת ערות אמה:

(כ, ל)

לא מתאימה כלל לשון בלתי נקיה ומבישה זו לפיו של שאול, כשם שמשונה מידת אכזריותו בעיר הכהנים. הלא שאול היה סמל לענווה — לענווה לחמלה ולצניעות.

ויאמר דוד לשאול וכו': הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך ה' היום בידי במערה, ואמר להרגו, ותחס עליך. ואומר לא אשלך ידי באדוני, כי משיח ה' הוא.

(כד, י)

ותחס עליך — אמר לו דוד לשאול: מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה, והתורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו, אלא צניעות שהיתה בך, היא חסה עליך. (ברכות סב:)

אמרו עליו על בית שאול, שלא נראה בהם לא עקב ולא גודל מימיהם. (ירושלמי, סוכה ה, ד)

בתמונות האלה, יותר מאשר אנו כועסים על שאול, יש לנו לחמול עליו. כי לא לפי טבעו הוא עשה זאת, ועל כן נתקלקלה צורתו בשפת יתר, ובאכזריות, שלא במקומה. הקנאה קלקלה לו את השורה.

*

הקנאה, והתאוה והכבוד, מוציאים את האדם מן העולם (אבות פרק רביעי)

והוא חסר (האדם). כי באלה המידות או באחת מהן, יפסיד אמונת התורה בהכרח. ולא יגיעו לו מעלות שכליות ולא מעלות המידות. (רמב"ם)

ספורו של שאול מלך ישראל ניתן לנו בפירוט כסמל למידת הקנאה.

דווקא בו, שהיה מתחילתו דמות נקיה וצנועה.

בן שנה שאול במלכו (יג. א) — כבן שנה, שלא טעם חטא. (יומא כב)

והנה נתלככה ומתכערה הדמות, במידה קשה ומגונה זאת.

הסיפורים על אבות האומה ושבתורה ועל אבות המלכות שבנביאים יש בהם בודאי רמזים וסודות עליונים. אך גם לפי פשוטם ניתן ללמוד בהם את גפש האדם, עד היכן היא יכולה לרדת, ועד היכן היא יכולה לעלות.

ועל כן לא חסה התורה עליהם ולא החסירה דבר. אדרבה, היא הרחיבה את דבריהם והגדילה אותם.

משל למורה לטבע אשר ביקש ללמוד שיעור על השערה. וצייר להם לתלמדיהו שיערה על הלוח, פי כמה מגדלה הטבעי. ושם אפשר היה להם לראות את צמיחתה משרשה וביצד היא עוברת את כל שכבות השומן והעור.

וסביבו נשערה מאד (תהלים נ. ג) — מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו

כחוט השערה. (יבמות קכא:)

הגיות שם יששכר וניקודיו ותרגומיו

דבריהם המעניינים של ד"ר שלמה אדלר וד"ר שאול אש ("המעין" כרך ז' גליון ב' עמ' 19—20 וגליון ג' עמ' 43—45) הניחו מקום לחיכונים והוספות: א) החילוק בין הניקוד יִשְׁשַׁכַּר לניקוד יִשְׁשַׁכַּר אינו מביא לידי מחלוקת בהגייה. כי הסימן הראשונה הדגושה וקמוצה בניקוד הראשון, בהעלמת הסימן השניה במבטא, מציגה הגייה שוה לגמרי להגייה המוצגת בניקוד השני ע"י שתי הסיגנין הרפות, הראשונה בשוא נח והשניה בקמץ בלי הפסקה משהי של הברת שום תנועה ביניהן. אם זה לא נהכרר כראוי בספר החילופים בין בן-אשר לבן-גפתלי של מיטאל בן עזיאל, "כתאב אלכילף" ¹, מהדורת אליעזר ליפשיץ (Textus ירושלים תשכ"ב עמ' ג'), נגרי נתבאר תכלית הביאור בתשובה מיוחסת לרב האי גאון בתוך קובץ שנמצא בגניזה של קהיר ², וזה לשונה (בהוספה מסתברת, בינות סוגרים, של האותיות שלוקו בכתב יד):

וואשר שאלתם מה טעם יכתב יששכר בשני שינין דעו כי שני פנים קוראין אותו יש שקוראין יִשְׁשַׁכַּר אחד שין ואחד סמך ³. ויש שקוראין יִשְׁשַׁכַּר סמך ³ בלבד ואלה מנקדין אותו שני דרכים (יש) מנקדין את שיניהן כתורת סמך ³ כך יִשְׁשַׁכַּר (אף) על פי שאין מוציאיין בלשון אלא אחד וזה (בן) גפתלי וסיעתו ויש מנקדין על הראשון כתורת סמך(ך) ³ וסימן הקמץ תחת הראשון וה(ש)ני כאר(אין) מנקדין אותו לא מלמע(לה ולא) מלמטה ⁴ וזה הוא מעשה בן אשר וסיעתו.

1 לא "כיתאב אלכילף" כבהעתקת ד"ר אש.
2 נתפרסם ע"י יעקב מאנו ברבעון J. Q. R. NS כרך 11 (21—1920) עמ' 469 ובפעם השניה ע"י לוי גינצבורג: "גנוי טעכטער" כרך 2 (ניו-יורק, תרפ"ט) עמ' 88 שורות 21—10. מאנו פסיטא ליה ליחס תשובה זו לרה"ג אע"פ שלא נזכר בו שמו; וגם דעת גינצבורג כן (במקום הנ"ל, עמ' 75) "שכן לשונה וסגנונה (של תשובה זו) הם של רב האי".

3 = סימן בנקודה שבאלית. הניקוד יִשְׁשַׁכַּר, שיש דוגמתו בכ"י עתיקים (ולפעמים גם שם כאילו נשמטה נקודת הדגש בסימן השניה), מציג הגייה שוה להגייה המוצגת ע"י שני הניקודים מיוחסים כאן לבינ וב"א. אמנם מאנו הביא כאן יששכר בלי ניקוד.
4 "מלמעלה" היינו נקודה יבנית או שבאלית לסימן שיין או סיין, "מלמטה" היינו סימן איוו תנועה או סימן כוא נח. כי רחוק טעם "מלמעלה" הניקוד הבבלי הקדמון אשר כולו כמעל לאותיות (בניגוד לניקוד של טבריא שלנו אשר רובו למטה). ואולי טעם "כאלו" לפי שאפשר לסעות בניקוד יִשְׁשַׁכַּר לפי ביא שהנקודה שבאלית של שיין ראשונה משמשת גם יבנית לשניה, כעין השימוש הכפול במלים כמו מֶשֶׁה או לקצת ספרים גם שֶׁשֶׁנִים (ההלים מה א' ופ' א') וכיוצא בהם, לכן דייק לכתוב "והשני כאלו אין כנקדים אותו"; שהרי כמה שאין בו ניקוד למטה יש ראייה, כמו שיתבאר עוד להלן סי' ז', שאין בו ניקוד גם למעלה.

עדות עתיקה זו ראויה למי שהעיד בה. יש לנו עוד כמה דוגמאות, בניקוד המקובל של המקרא, של שתי אותיות זהות תכופות שהראשונה בשוא נח ובכן הן נקראות כמו אות אחת דגושה (דרך כתיבה שהיא הכתיבה הרגילה באיטלקית וחברותיה, בניגוד לגרמנית ואנגלית וחברותיהן שכפילת כתיבתה של איזו אות אין לה ענין עם דגישתה במבטא): (1) יִשְׁדָּדִם בירמיה ה' ו' (ברוב הספרים) שנקרא כמו יִשְׁדָּם (לפי הקרי) בדל"ת אחת דגושה צוריה במשלי יא' ג'; (2) „יכבדנני” בתהלים נ' כג; (3) „ישחרנני” בהושע ה' טו⁵ ומשלי א' כח; (4) „ימצאנני” במשלי שם; (5) „לבבך” וכן „לבבה” בדניאל ב' ל' ה' יג זהו כ—כב; (6) „עממיא” שם ג' ד' ו' לא וה' יט ו' כו ו' יד; (7) „הררי” (= הֶרֶי) בדברים לג טו⁶. ויש להוסיף על אלה כהנה וכהנה לפי שיטת קצת בלשנים בפעלים „הכפולים” שמעיקרם אחת משלוש אותיות שרשיהם היתה ועולה יותר להיות נעלמת במבטא; לדוגמא בהגיית „בוזנו” בדברים ב' לה כמו „בוזנו” שם ג' ו', או בהגיית „סבבוני” בתהלים קיח י—יא כמו „סבוני” שם פס' יא—יב; אלא שהניקוד המקובל אינו כן.

שוב ראיתי כי התופעה של שתי אותיות זהות תכופות שהראשונה בשוא נח ובכן הן נקראות כמו אות אחת דגושה, כבר עמד עליה Ludwig Koehler במאמרו Bemerkungen zur Schreibung und Aussprache der Tiberischen Masora פרק ה' Das Aufkommen von Dagesch בשנתון H.U.C.A. כרך 23 חלק א' (1950/51) עמ' 5—153 והראה דוגמאות אחדות מקבילות לכתיבת יששכר בשתי שי"נין במקום שי"ן אחת דגושה. הדוגמאות (6) ו(7) שלי, „עממיא” בדניאל ג' ד' ומקביליו וכן „הררי” בדברים לג טו ומקביליו, יש בכללן מה שכתב הוא על „עממי” (בעברית) בנחמיה ט' כד ועל „הררי” בתהלים ל' ח' ודוגמתו „הררם” בבראשית יד ו'. עוד הביא ד"ר קאהלר שם שתי דוגמאות נוספות שיש להתחשב עמהן בריצנות: (8) „חקקיאון” בישעיה י' א' — ומקבילו „חקקי־לב” בשופטים ה' טו — כי באלה הסימן אשר תחת החי"ת אינו מתג גדול כדי להניע את השוא תחת הקו"ף הראשונה אלא מתג קטן והוא בשביל המקף אשר בין „חקקי” למלה שלאחריו; דוגמת „מקרא־קדש” (ויקרא כג כז ומקביליו) במתג קטן תחת המ"ם

5 כי בכל אלה הסימן תחת האות אשר לפני הנו"ן הראשונה אינו מתג, כדי להניע את השוא תחת הנו"ן, אלא סימן סוף פסוק הוא. וקרוב שבכלל הזה גם „יקראנני” במשלי שם. וגם למנסחים תחת האל"ף כעין צורת מתג כטעם נוסף על הטעם אשר תחת הנו"ד, נראה שהעיקר הטעם השני. ולכן אין חילוק בין שני סימנים אלה של „יקראנני” לבין שני הסימנים „עולה ויורד” של „יכבדנני” בתהלים שם. וסדר הטעמים אשר בשלשה הספרים תמ"א משונה.

6 כי בכל אלה אין מתג תחת הלמ"ד כדי להניע את השוא תחת הבי"ת הראשונה.

7 אמנם קצת ספרים מנסחים במתג תחת העי"ן, וא"כ השוא תחת המ"ם הראשונה הוא שוא נע או לכל הפחות שוא מרחף; ויש גם ספרים שמנסחים בחטף פתח תחת המ"ם הראשונה.

8 ועוד 9 מקומות מקבילים, אמנם גם בזה קצת ספרים מנסחים במתג תחת הה"א וחטף פתח תחת הרי"ש הראשונה.

ברוב הנוסחאות. (9) "חננני" בתהלים ט' יד לפי הניקוד בחי"ת קמוצה בקצת דפוסים = חן אותי (בבנין קל); ובקצת נוסחאות כ"י הוא באמת חַנְנִי בַשְּׁתִי נוֹנִין והראשונה דגושה.

אמנם לפי הניקוד חַנְנִי ברוב הספרים (בחי"ת פתוחה ומתג גדול תחתיה) טעמו "חַנְנִי אוֹתִי" (בבנין פעל) ולכן השוא תחת הנו"ן הראשונה אינו שוא נח; ודוגמתו מחצצים בשופטים ה' יא בחי"ת פתוחה ומתג גדול תחתיה וצד"י ראשונה בשוא נע או מרחף (והיידנהיים הרחיק ללכת לנקד אותה בחטף פתח). וכן הדוגמא חַצְצִיךְ בתהלים עז יח שהביא ד"ר קאהר וחשב שטעמו חַצְצִיךְ אינה בהתאם עם הניקוד המקובל.

מאידך גיסא יש להוסיף כמה וכמה דוגמאות בהתאם גמור עם הניקוד המקובל: (10) "ושדרו" בירמיה מט כח = "ושדרו" (בדל"ת אחת דגושה במקמץ קטן, במקום החולם, דוגמת "רני" בישעיה נד א' ומקביליו) והוא צווי רבים בהקבל עם "קומו עלו" בירמיה שם. (11) "לחננה" בתהלים קב יד (עי' ראב"ע שם). (12) "שררך" בשה"ש ז' ג' = "שרך" (ברי"ש דגושה) ביחזקאל טז ד', וכעין זה "לשרך" במשלי ג' ח'. (13) "גללו" באיוב כ' ז' ומקביליו "גללי" ביחזקאל ד' יב וטו; אמנם ברוב הספרים יש מתג תחת הגימ"ל בכל אלה. (14) "צללו" באיוב מ' כב = "צללו" בהושע יד ח' ומקביליו; אמנם בקצת ספרים יש גם באיוב מ' כב מתג תחת הצד"י. (15-16) "קללת" בדברים כא כג ומקביליו וכן "יללת" בזכריה יא ג' ומקביליו שהם צורות הנסמך של קִלְלָה ושל יִלְלָה והשוא תחת הלמ"ד הראשונה הוא שוא נח והראיה מן פֶּרַח כֶּת (בראשית כח ד' ומקביליו) הנסמך של פֶּרַח כֶּה (שם יב ב' ומקביליו); אמנם ברוב הספרים יש מתג תחת הי"וד והקו"ף ובקצת ספרים באה הלמ"ד הראשונה בחטף פתח במקום השוא. (17) דוגמא אחת בלשון חכמים. "... יבמה שרקקה דם" (בבלי יבמות קה א' ומקביליו) = "... רקקה דם" (ירושלמי שם פ"ב ה"ו, דף י"ג ע"א). ויתכן מאד שגם אחרי כל זאת לא נתמצתה מדה זו בשלימותה.

כל אלה מתאימים עם הניקוד ? שֶׁשֶׁךְ במקום ? שֶׁשֶׁךְ. אמנם מאידך גיסא יש לנו דוגמאות גם לניקוד של שתי אותיות זהות תכופות שהראשונה דגושה והשנייה נעלמת במבטא ואינה מנוקדת כלל (כמו ניקוד יֶשֶׁשֶׁךְ); (1) "עללין" בדניאל ד' ד' וה' ח' בלמ"ד ראשונה דגושה חרוקה ובשנייה בלא ניקוד כלל; (2) "עללת" שם פס' י'; ועוד דוגמאות שכבר עמדו עליהן הראשונים ויתבארו להלן סי' ג'.

(ב) יש מחלוקת מסובכת במקורות מי ניקד כך ומי ניקד כך¹⁰ ולכן עדיף לציין את הניקוד יֶשֶׁשֶׁךְ לא כניקודו של ב"א ודאי אלא כניקוד שנתקבל לניקודו של ב"א ע"י אנשי ההלכה הגדולים כרה"ג וההולכים בעקבותיו.
(ג) אין לסור מדברי ד"ר אש שיש עדות ברורה מדבריהם של בעלי התוספות

9 אלא שבאלה ציינו המהדירים קרי וכתוב מה שלא ציינו רובם כן ביששכר אלא עשו "קרי קבוע" כמו "הוא" שלנקיבה נקרא "היא" בלי שום ציון. וגם באלה קצת ספרים מנסחים במתג תחת העי"ן וחטף פתח תחת הלמ"ד הראשונה.

16 ע"י Textus במקום הנ"ל הערה 4 ושם עמ' 16-17 והערות 4-6 שם.

שהיו קוראים יששכר בסי"ן אחת גם בפעם הראשונה (בראשית ל' יח) ולכן אינם מקור לקריאה בשתי סיינין כמו שהוציא ר' יעקב זסלבר בעל "נחלת יעקב" מן המדרש שלהם על שם יששכר ושם בנו יוב הוא ישוב בהוספת שי"ן. כן יוצא כבר מדבריו של רה"ג שהובאו לעיל שהיה מכיר רק קריאות שוות של יששכר, איש איש כפי קריאתו, בכל אותם 43 מקומות שנמצא שם זה במקרא ולא היה יודע כלום מקריאה שונה בפעם הראשונה או עד פ' פינחס מבשאר המקומות. ובפירוש כתוב כן בספר החילופים הנ"ל של מישאל בן עזיאל: ועלי הד' אלצפה" יג'ריהא כלהא=ובצורה זו הנהיג את כולם (כל' כל המקומות במקרא שכתוב בהם יששכר). כן יוצא גם ממה שהובא במנחת שי (בראשית שם) בשם הרמ"ה "כל אורייתא תרין שני"ן כתיב חד קרי בקמץ ודגש וחד לא קרי" ובפרט לפי נוסח המסורה אשר במקראות גדולות "כל אורייתא תרין שינין כתבין ולא קרין אפילו די"ן" 11. כן נוטים גם דברי שאר המחברים שהובאו במנחת שי: דברי הראב"ע לשמות א' ג' והרד"ק לדה"א טו כד שהביא דוגמאות ליששכר לפי הקריאה שהיה מיחס לבן אשר כמו מחצצרים בחצרות 12 ומת' יא אל (בראשית ד' יח) ירא' י (ירמיה לו יג—י"ד) ותשובת ר' אליה המדקדק 13 על זה "שאין להביא ראייה מן מחיאל ומן יראייה שכן דרך אותיות יהו"א לפעמים לנוח ולא נמצאו רק לשלמים 14 מחצצרים ויששכר".

11 בנוסח המסורה שבחומש עם פירוש "תורה שלמה" ליתא "אפילו דין"; וכן ליתא "לכל אורייתא" שבנוסח הרמ"ה, ודברי המחבר (שם, הערה סד) "כ"כ הרמ"ה במסורה אינם מדוקדקים. ואין כאן המקום לברר את הנוסח המדוייק של המסורה לפסוק זה.

12 דה"א טו כד ועוד 5 פעמים. ההסבר אשר מצאנו לעיל סי' א' לדרך כתיבת יששכר (לפי ניקודיו המיוחדים לב"ן וב"א) וכתיבת שאר 21 הדוגמאות שם, מתאים רק לדה"ב ה' יג ששם הקרי ברוב הספרים למחצצרים והצד"י הכפולה בכתיב "למחצצרים" משמשת לסימן צד"י דגושה. אמנם ב-4 משאר המקומות — דה"א טו כד ודה"ב ז' ו' ויג יד וכת כח — אין הסבר כזה לכתיב "מחצצרים" לפי שהקרי שם ברוב הספרים מחצצרים; ובאמת יש ספרים שמנסחים בכל אלה, וגם בדה"ב ה' יג, (ל) מחצצרים או (ל) מחצצרים כתיב וקרי. עוד יש להעיר כי בדה"ב ה' יב שקשה מאד להסביר את נוסח הספרים שלפנינו "מחצצרים" כתיב (בצד"י פשוטה ורי"ש כפולה) מחצצרים קרי העיד ק. ד. גינצבורג "למערבאי מחצצרים כתיב (בצד"י כפולה ורי"ש פשוטה) מחצצרים קרי למדנתאי מחצצרים כתיב וקרי" (ועיי' מנחת שי שם); ואולי על יסוד זה כתוב בקונקורדנציא לתנ"ך (מהדורה ד', ירושלים ות"א, תשי"ט) עמ' 419 "הנוסחא בדה"ב ה' יב מחצצרים יתיר רי"ש משובשת היא".

13 הוא ר' אליה בן אשר הלוי אשכנזי המכונה גם אליה הכהור על שם ספרו הכהור והוא גם בעל ספר התשבי שהרבה בעל תוספות יום טוב להשתמש בו; עיי' שבת פ"ב מ"ה סוף ד"ה כתב, מגלה פ"ג מ"ד ד"ה לכסדרן, יבמות פ"ב מ"ח ד"ה הנטען, שם סוף פ"ח ד"ה אנדרויגנוס, כתובות פ"א מ"ח ד"ה טיבו, סנהדרין פ"ו מ"ה ד"ה כביכול.

14 כנראה צ"ל "ב' שלמים" ור"ל כי 2 מלים אלה מחצצרים ויששכר כל אותיותיהן כאותיות של שורשי הפועלים השלמים (בניגוד לאותיות יהו"א). אמנם כבר ראינו עוד 21 מלים כאלה.

ד) גם צדק ד"ר אש בהערתו שכל הדברים שנחלת יעקב חוזרים אל המנהג לקרוא יששכר בבי' שי"נין עד פ' פינחס ואילו המנהג לקרוא כן רק בפעם הראשונה לא נזכר שם כלל ולא דק ר"וו היידנהיים שהביא כן מנחלת יעקב בחומש "מאור עינים" שלו. אמנם ד"ר אש הוא עצמו לא דק כשהודה שיש עדות על מנהג זה בספר "תורת משה" על תורה (פ' ויצא ד"ה יששכר) של בעל הת"ם סופר, שהרי הדברים שם על קריאת יששכר בשתי שי"נין בפעם הראשונה "שעכ"פ צריך להודיע שמו" נמצאים בחוץ פיסקא מסומנת בכוכבון כזה * כדי להעיר שהיא תוספת מאחד מתלמידיו של המחבר משמיעת האוון, כמו שכתוב בפירוש בהקדמת המהדיר של "תורת משה". קרוב שאותו תלמיד לא ירד לעומק כוונת רבו שהרי דברי בעל הת"ם סופר עצמו נוטים, בפיסקא סמוכה לאותה פיסקא, שיש לקרוא "ישכר" בחד שי"ן אף בפעם הראשונה וכן נוטים גם דברי בנו בעל "כתב סופר" (כפ' ויצא שם).

ה) אמנם יש מקור ברור למנהג הנזכר בספר "יהושע" של שו"ת לר' יהושע העשיל באכה, שיצא לאור בזאלקווא (Zolkiew =) בשנת 1828 (=תקפ"ח/ט לפ"ק) וז"ל שם בתשובה ע"ב (דף נ"ז): "...בפעם ראשון ? שְׁשָׁךְ הוּא בַקְמִין תַּחַת שִׁי"ן רֵאשׁוֹנָה וְשׂוּא תַּחַת שִׁי"ן שְׁנִיָּה וְכַךְ קוֹרִין הַקְּרֹאִים בַּפֶּעַם רֵאשׁוֹנָה וּמִשֶּׁם וְהַלֵּא קוֹרִין יִשְׁכַּר בַּחַד שִׁי"ן אֹזִי בְּנִיּוֹד יִשְׁנֵי דָגֵשׁ בְּשִׁין רֵאשׁוֹנָה וּבְשִׁין שְׁנִיָּה אִין נִיּוֹד כֻּלָּ וְכֻלָּ"י. בלי ספק זה הוא עצם המנהג שחלק עליו ר' שלמה דובנא בעל הביאור לס' בראשית (1783 = תקמ"ג/ד לפ"ק "י"א כי רק בפעם הראשון שבא (יששכר) בתורה קורין ב' השינין" והוא המנהג שאמר עליו ד"ר אדלר ששמע בילדותו "כי בכמה מחזות של גרמניה נהגו לקרוא יששכר בפעם הראשונה בשני השינין" הגם שלא בירר את התנועות אשר תחת שתי השינין או שהשיין הראשונה אינה דגושה. מנהג זה עודנו קיים בבתי מדרשים של חסידים בלונדון; גם זוכרני מימי חורפי כי בעיר מולדתי (קאשוי במחוז ההונגרי בסלבקיא) שמעתי במו אוזני קריאת יששכר בפ' ויצא בבה"מ של חסידים. אין בירור אם השיין הראשונה רפה או דגושה, שהרי החסידים דרך כלל אינם מדקדקים בדברים כאלה, וגם לא אם השוא אשר תחת השניה הוא שוא נע או מרחף; אמנם ברור שאינו שוא נח שאם כן הכי"ף לא היתה יכולה להיות רפה וגם ברור שאין השיין השניה קמוצה. גם דברי ד"ר אדלר נוטים ששמע רק על קריאה של יששכר ולא על של יששכר. הן אמת שקריאה זו, כנראה במובן "ישא שכר" בהשמטת האל"ף¹⁶, הובאה בספר "קרני אור" ז' (בשמות א' ג')

15 תודתי לרב כתריאל דוד קפלן בלונדון שהפנה את תשומת לבי לזה והשאל לי את ספר יהושע.

16 השמטה זו יש לה כמה דוגמאות במקרא אפילו במקומות שהאל"ף צריכה להיות נשמעת לפי הדקדוק הרגיל: שלתך (= שאלתך) ב"ש"א א' יו, מכלת (= מאכלת) ב"מ"א ה' כה, מלפנו (= מאלפנו) באיוב לה יא, הסורים (= האסורים) בקהלת ד' יד, ועוד הרבה; וקל וחומר למקומות שהיא נעלמת בהן במבטא: מחטו (= מחטוא) בבראשית כ' ו', ונטמתם (= ונטמתם) בויקרא יא מג, היוצת (= היוצאת) בדברים כח נו, ועוד ועוד.

17 לר' יהודה ליב קרינסקי (ווילנא, תרפ"ח).

שהיא קריאתו וניקודו של ב"נ וכן הביא בעל "תורה שלמה" (בבראשית ל' יח) בשם "יש אומרים"; גם הביא שניהם שיטה אחרת בניקוד ב"נ שהוא יִשְׁכַּר (עצם הניקוד שאנחנו משתדלים לברר את מקורו) והוכירו שלשה מנהגים בקריאתו: (1) יש קורין יִשְׁכַּר כב"נ בבראשית ל' יח לבד, (2) יש קורין כך עד פ' פניחס, (3) "כל היכא דכתיב בספר בראשית יששכר קרינן כמו שכתוב בתרי שינין" ובשאר ספרים קרינן בתד שינין". אמנם לא נמצא מקור נאמן לא לצורה יִשְׁכַּר ולא לצורה יִשְׁכַּר בשום מקום בדברי הראשונים על ניקוד ב"נ; גם לא מצאנו בשום מקום אחר את המנהג לשנות את קריאת יששכר בכל ספר בראשית מקריאתו בשאר הספרים. לכן דברי בעל "קרני אור" ובעל "תורה שלמה" אינם מתקבלים על הלב וקרוב שיש בהם איזו שגיאה או טעות הדפוס. קרוב גם כן שהאוחזים בקריאה יִשְׁכַּר חשבו בטעות שהיא שוה לקריאה יִשְׁכַּר ולא הבחינו בין שינין דגושה לשינין רפה וגם שימש להם שְׁכַר, שהגייתו קרובה (גם בפי האשכנזים) להגיית הנסמך שְׁכַר, במובן המוכרת שְׁכַר; וראוי לתשומת לב כי דוברי יידיש בין יוצאי גליצ'א והונגריא באמת משמש להם שְׁכַר במובן שְׁכַר. ובכן יצא להם יששכר במובן "ישא שכר", והגם שאין נשיאת שְׁכַר בשום מקום במקרא יש בלשון המשנה (בבא מציעא פ"ז מ"ח ומקביליו) "נושא שכר" במובן "שומר שכר" (שם פ"ז מ"ו ומקביליו), זאת אומרת שומר על תנאי קבלת שכר על שמירתו. איך שיהיה נכון לדעת שלא רק שלא נמצא מקור נאמן לניקוד יִשְׁכַּר אלא גם קשה להתאים נשיאת שְׁכַר, אם הנושא הוא יעקב או בנו, עם הטעמת לאה לשם בנה יששכר (בראשית ל' טז—יח).

1) מאידך גיסא שלשה הניקודים שיש עליהם עדות קדומה כולם יש להם הסבר דקדוקי פשוט וגם הם מתאימים עם דברי לאה: (1) יִשְׁכַּר היינו "יש שכר" (כמו בירמיה לא טז ודה"ב טו ז') אלא שבמקום יִשְׁכַּר בא יש דוגמת "הישכם אוהבים" (דברים יג ד'); וזה מתאים עם דברי לאה האחרונים שה' נתן לה שכרה על אשר נתנה שפחתה לאישה (בראשית ל' יח). גם חשבו קצת בלשנים חדשים לפרש יששכר במובן "איש שכר" בחילוף אלף ביו"ד דוגמת אִשׁ במקום יִשׁ בש"ב יד טו ומיכה ו' י' ומשלי יח כד (ברוב הספרים שם איש ובס"א יש כתיב וקרי) וכן אישי במקום ישי בדה"א ב' יג. אמנם זה רחוק, כפרט שבכל אלה לא נמצא בנוסח המסורת יו"ד במקום אלף אלא אלף במקום יו"ד. והגם שאין בזה כדי להכריע, שהרי אולי כן נמצאו דוגמאות בנוסח המסורת ג' ליו"ד במקום אלף: "ימים" (ביו"ד ראשונה צרויה) בבראשית לו כה לפי מה שפירש הראב"ע שם במובן "אמים" בדברים ב' י'—יא (= "אמים" בבראשית יד ה', מן השורש "אם"); וקרוב כי פירוש זה כבר היה ליסוד לתרגום אונקלוס שם ולמיוחס ליונתן בן עוזיאל ולתרגום הערבי של ר' סעדיה גאון ולפירוש רש"י שם); כעין זה "תתימרו" בישעיה ס"א ו' לראב"ע בבראשית וישעיה שם ורד"ק שם טעמו כעין, יתאמרו" בתהלים צ"ד ד'; גם השורש "ימן" של "ימין" סברו בו קצת הבלשנים כי יש לו ענין עם השורש "אמן" ובכן כבר באה בו יו"ד במקום אלף. בכל זאת יש לכאורה תשובה נצחת מן "איש יששכר" בשופטים י' א' אשר לפי פירוש זה בהכרח יתפרש במובן "איש איש שכר" שאינו מתקבל על הדעת. (2) יִשְׁכַּר וכן יִשְׁכַּר

מציגים, כמו שכבר ראינו, את הקריאה יִשְׁכַּר. גם קריאה זו אפשר להסביר שמוצאה מן "יש שכר" על פי ההנחה שהשי"ן הראשונה נהפכה לסי"ן בהשפעת השגיה הסמוכה לה. תופעה זו שהבלשנים קוראים לה הַנְּמוּת מבטאית (phonetic assimilation) שכיחה מאד הן בעברית והן בשאר לשונות; דוגמא בעברית "נפ" נהפך להיות "פפ" (= פ"ה דגושה) בכמה וכמה צורות של השורש "נפל" (והנ"ן עומדת במקומה רק בצורה לְנַפַּל (= לְהַפִּיל) במדבר ה' כב); דוגמא ברומית עצם המלה assimilare משתי המלים ad similitudinem שבא ds המקורי במבטא וגם בכתב. אמנם דוגמא לשינוי זה ממש בעברית, של שי"ן לסי"ן, לא נמצא בשום מקום. לכן קרוב יותר להסביר ? שְׁכַּר שהיא צורת הנפעל של השורש "שכר" ודוגמתה שְׁכַּר בשמות לד יט שהוא לרש"י וראב"ע שם הנפעל של השורש "וכר"; וזה מתאים עם דברי לאה הראשונים שאמרה ליעקב "שכר שכרת" (בראשית ל' טז).

ז) הניקוד ? שְׁכַּר (השי"ן השניה עם נקודה שמאלית אבל בלא שוא) נדיר בכתבייד והוא שכיח בספרי דפוס חדשים גם ישינים, הן במקור העברי והן בתרגומים הארמיים. יש טעם פשוט למה דוקא בספרי הדפוס ניקוד זה שכיח כל כך. מסדרי האותיות להדפסת טקסט כולו מנוקד, כמו המקרא ותרגומיו הארמיים, מוצאים תחת ידיהם בלי טורח טופסים של ש עם נקודה שמאלית או של ש עם נקודה ימנית — עם נקודות התנועות או גם מבלעדיהם — יותר מאשר ימצאו טופסים של "ש" סתם בלי נקודה שאין להם צורך בהם אלא בכתיבת יששכר ולא בשום מלה אחרת¹⁸. אין להתפלא איפוא על שגיאות הדפוס בניקוד ? שְׁכַּר. שגיאה כזו כיון שנכנסה קשה להסיר אותה, ועל כיוצא בה אמרו חז"ל "שבשאת כיון דעל על"; היא עלולה להשאיר אם בהעלמת עינו או הסחת דעתו של המגיה או שהמהדיר אין כחו יפה לשכנע את בעל בית הדפוס ששגיאות כאלה אינם דברים של מה בכך וכדאי הוא לבזבו זמן וכסף כדי לסלק אותם. כבר הודה ד"ר אדלר על הניקוד ? שְׁכַּר שהוא מוזר ותמוה. ובאמת ניקוד זה מוזר. כי מן הכלל שהוכיח "שאותיות נכתבים ולא נקראים אינם מנוקדים כלל" יוצא בהכרח שכל אות שהיא נקראת אינה נמלטת מלהיות מנוקדת או סימן תנועה ממשית או שתי הנקודות של שוא נח (ואין יוצא מן הכלל הזה אלא אות שבסוף התיבה). ולכן הניקוד ? שְׁכַּר אינו מציג את השמטת השי"ן השניה במבטא (כמו ? שְׁכַּר) ולא את הגייתה בלי תנועה ממשית (כמו יִשְׁכַּר) אלא את הגייתה עם חולם (= yissāsōkhâr) דוגמת הגיית הסי"ן במלים כמו שְׁכַּר¹⁹ או שְׁכַּר²⁰ או בצורות הבינוני הפועל

18 ואפילו אם וא"ו חלומה סמוכה לשי"ן מלפניה או מלאחריה מנקדין את שתיהן, לדוגמא שִׁנָּה (תהלים קו' י' ומקביליו) במקום שִׁנָּה, בַּשׁ (שופטים ג' כה ומקב') במקום בַּשׁ וכיוצא בהן; ובקצת דפוסים אפילו במלה שְׁנַיִם (תהלים מה א' ופ' א') אין נקודת החולם שאם השי"ן הראשונה משמשת לסמן נקודה ימנית של השי"ן השניה אלא מנקדים כל אחת בפני עצמה; בניגוד לניקוד של מלים כמו מִשָּׁה או שִׁנָּה וכיוצא בהן (ורשימתן בהערות שאחר זו).

19 תהלים טז יא ומקביליו.

20 בראשית מט יא (שופטים טז ד' (לקצת ספרים), ישעיה ה' ב').

בתרגומו של — להבריל — מרטין לותר שכתב בכל פעם ²³ Isaschar שהוא קרוב מאד לתרגום רשר"ה Jisaschar בבראשית ל' יח. מעתה המביא ראייה מזה כי רשר"ה החזיק במנהג לקרוא שם יששכר בשתי שי"נין יביא גם ראייה כי לותר כביכול היה נוהג לקרוא כן בכל מקום ומקום.²⁴ אין הדבר כן שהרי אילו החזיק רשר"ה במנהג זה היה מצוה את ביתו ובניו אחריו להנהיג בעדתו בפפד"מ להחזיק בו; ובאמת אף אחד מיוצאי אותה העדה, רבים ושלמים ששאלתי את פיהם, לא ידעו כלום מאותו מנהג.

ט) גם יש לדון על דברי ד"ר אדלר על התרגום האנגלי של פירוש רשר"ה ע"י ד"ר יצחק הלוי בלונדון שטרח הרבה בהפצת משנתו של רשר"ה בין היהודים דוברי אנגלית ובדרך כלל הצליח לשמור את סגנונו המיוחד של רשר"ה. לא בא שם Jisachar כבהעתקת ד"ר אדלר משם אלא Issachar בא שם הן בבראשית ל' יח והן בשאר כל המקומות. בכתובה זו, כמו בכתובת שאר השמות המקראיים, נמשך ד"ר לוי אחר הכתיבה המקובלת באנגלית אשר ברוב רובה היא מבוססת על העתק השמות המקראיים בתרגום השבעים ונטה בזה מדרך רשר"ה שיש בה, כמו בדרך כתיבת השמות בתרגום הגרמני תחת עריכת צונץ²⁵, כעין נסיון להראות את צורת השמות במקור העברי.

23 בדקתי את ארבעה הדפוסים הראשונים של תרגום לותר שיצאו לאור בחייו: (1) דפוס Wittemberg בסנת 1523, (2) דפ' Zürich ב-1527, (3) דפ' Wittemberg בפעם הב' 1534, (4) דפ' Augsburg ב-1535. דפ' Zürich בא Isachar בבראשית מט יד (בלי ספק, בטעות הדפוס); בשאר הדפוסים הנזכרים בא Isaschar בכל מקום, ואח-ייהם נמשכו הדפוסים המאוחרים.

24 באמת אין זה נמנע, אמנם במובן שונה. כידוע הרגיש והדגיש לותר, עם כל שנאתו העצומה ליהודים, את הצורך לחזור אל המקור העברי של המקרא אשר ביד היהודים ולא לסמוך על תרגום השבעים והוולגטא אשר ביד הנוצרים. ויתכן מאד שע"י זה בא לכלל טעות: ראה יששכר בשתי שי"נין במקור העברי ולא נזהר בניקוד המסורתי (או מפני שלא נחשב בעיניו לכלום אי, פשוט, מחסרון ידיעה) ולכן נטה מן Issachar אשר בוולגטא ובתרגומים הגרמנים שקדמו לו יבדה לו Isaschar בתרגומו הוא.

25 גם סם אין עקביות גמורה, אלא בא Isachar בבראשית לה כג ומו יג במקום Jisachar בשאר כל המקומות; ובאין מבין הועתקו חילופים אלה בתרגום הגרמני של החומש אשר עם המהדורה הגרמנית של פירוש התורה באנגלית בעריכת ד"ר י"צ הערץ הרב הראשי המנוח במלכות בריטניה (ברלין, 1937). לכאורה תימה על סטיית הירש וצונץ מכתובת ss כפול בצורה Issachar אשר ברוב התרגומים הגרמנים שקדמו להם. הן אמת כי בגרמנית אין ss כפול מסוגל להציג דגישת השי"ן ביששכר (לפי שני הניקודים המיוחסים לב"נ וב"א); אמנם אינו גרוע מן s פשוט שבהגיית רוב דוברי גרמנית קרוב יותר לזי"ן (= z באנגלית ובצורפתית) מאשר לסמ"ך או לסי"ן. כתיבת ss כפול ברוב רובם של התרגומים בשפות השונות נשתרבה, כמובן, מן הצורה הרגילה 'ICCAXAP' בתרגום השבעים; אמנם גם שם בעיה היא אם cc הכפול מציג שי"ן דגושה; ע"י על בעיה זו עם

- (י) מדברינו שלמעלה יצאו לנו ד' נקודות:
- (א) המנהג לקרוא יששכר בשתי שי"נין בבראשית ל' יח אין לו ענין כלל עם ניקוד ב"ג.
- (ב) דרך קריאה זו נשמרה בין החסידים וקרוב שגם מוצאה מבין החסידים יושבי מזרח אירופא ומעולם לא חדרה לא לתוך קהלתו של ר"מ סופר ולא לתוך קהלתו של רשר"ה.
- (ג) הניקוד הנכון אשר ראוי לסמן קריאה זו, הוא יֵשֶׁשׁ כָּר.
- (ד) הניקוד יֵשֶׁשׁ כָּר אינו אלא שיבוש.

שאר בעיות כאלה במאמר James Barr: St Jerome and the Sounds of Hebrew, *Journal of Semitic Studies* 12/1 (Spring 1967), pp. 1—36 ;
בפרט עמ' 33—34 שם.

נתקבל במערכת

יסודי ישרון חלק חמישי — בירורי דינים במלאכות ממחק, מחתך, כותב, מוחק, מבעיר, מכבה והוצאה; דיני עירוב, שביתת בהמה ועוד — מאת הרב גדלי' פעלדער, טורונטו. ניו־יורק תשכ"ו.

יד נתן בירורים וחידושים בהלכה על תפלה בצבור, דין קטנים בשמירת המצוות, ירושת עכו"ם, מוקצה והכנה, שיעור דבל יראה ומ"ע דמצה ועוד, בצירוף מאמרים על מועדי ישראל — מאת הרב נתן יהודה אורטנר, בני ברק. תל אביב תשכ"ז.

שער המלך על תהלים, חלק ראשון, מזמור א—כט, כולל דרוש וחידושים בהלכה ואגדה — מאת הרב מאיר בלומנפלד, נוארק, ארה"ב. ניו־יורק תשכ"ז.

הדרום קובץ תורני בעריכת הרב חיים דוב שעוועל, יוצא לאור ע"י הסתדרות הרבנים באמריקה. חוברת כה, ניסן תשכ"ז.

הלכה ומעשה במדינת ישראל הרצאות ומאמרים בעניני הלכה ומעשה בחיים הדתיים במדינת ישראל — מאת עו"ד זאב פלק. ספרי ואהרמן, ירושלים תשכ"ז.

